

SOBRE LA INTELIGENCIA HUMANA DE CRISTO

Examen de las nuevas tendencias

JOAQUÍN FERRER

I. INTRODUCCIÓN

Quien, teniendo alguna información de la historia de la Cristología, analiza los escritos de los últimos decenios acerca de la ciencia y la conciencia de Cristo en su Humanidad santísima, no podrá menos de advertir una cierta ruptura con la tradición teológica que desde el Medioevo afirmaba que Cristo, en cuanto hombre —en su inteligencia humana—, tuvo la ciencia beatífica en grado perfectísimo desde el primer instante de su concepción en el seno virginal de María. Tal es la doctrina común, sobre todo desde el siglo XII hasta fechas recientes apenas puesta en duda (en perfecta continuidad, como veremos, con la tradición patristica, pese a que entonces apenas se había tematizado tal «scientia beata»).

Fue al mismo tiempo, según la Teología clásica, «viator et comprehensor», es decir, peregrino por la tierra y poseedor de la meta de la peregrinación, y deben excluirse de Él por consiguiente las virtudes teológicas de la fe y la esperanza, al menos en su sentido estricto¹. «El gran Sembrador en verdad, encargado de decir a todas las generaciones humanas hasta el fin de los tiempos las palabras de vida eterna, debía conocer aquí en la tierra la vida eterna. Conocía la esencia divina, no en un espejo y oscuramente, sino cara a cara. La esencia divina que probablemente San Pablo vio por un corto momento, Jesús, por su inteligencia humana, la veía siempre aquí en la tierra sin necesidad de interrumpir su conversación con los apóstoles. Estaba por encima del éxtasis, y su palabra era tan luminosa porque su inteligencia estaba perpetuamente iluminada por ese sol espiritual que no se eclipsó nunca, ni siquiera en el sueño, ni en la hora tenebrosa de la Pasión»².

1. Según Santo Tomás, aunque Cristo no tuvo la virtud de la fe, sí tuvo lo concerniente a su mérito. *S. Th.* III. q.17, a. 3, ad 2.

2. Cf. R. GARRIGOU LAGRANGE, *El Salvador*, Madrid 1977, 240.

Como contrapartida, la mayor parte de los teólogos, como San Buenaventura, Sto. Tomás de Aquino en sus obras primeras, e incluso en tiempos posteriores, como Escoto y Suárez, negaron —sin apoyo alguno en la gran Tradición— que Cristo tuviese una ciencia verdaderamente adquirida, pues, pensaban que era más congruente con la dignidad del Verbo hecho carne afirmar que su Humanidad había poseído desde el principio todos estos conocimientos por ciencia infusa³.

Sin embargo, el mismo Tomás de Aquino, para no lesionar la radicalidad con que el Verbo se hace hombre, afirma en sus obras de madurez, rectificando sus anteriores tesis, que hubo en Cristo una verdadera ciencia adquirida, siendo connatural al hombre la actividad abstractiva del intelecto agente, con las características propias de este saber experiencial, en especial, su carácter progresivo. A pesar de ello, se resiste a aceptar que Cristo haya recibido verdaderamente una enseñanza por parte de nadie⁴.

Cabe decir, con todo, que después de Sto. Tomás, ha sido progresivamente doctrina común entre los teólogos la existencia en Cristo de los tres modos de conocimiento a los que, al menos con capacidad obediencial, está abierta la inteligencia humana: 1. *La visión beatífica*, como gracia consumada e infinita en su orden (Jn 1,16: «Lleno de gracia y de verdad, de cuya plenitud todos recibimos»). 2. *La ciencia infusa* (interpretada comúnmente como lo que es connatural a los ángeles), que es preternatural para el hombre. 3. *La ciencia adquirida* (connatural al hombre) por la que el Hijo de Dios, al hacerse hombre, quiso progresar en la sabiduría (Lc 2,52), desde la experiencia sensible que acompaña al hombre en su peregrinar terreno, según las condiciones históricas de su existencia en el espacio y en el tiempo, como corresponde a su voluntario anonadamiento, en la condición de esclavo (Flp 2,7).

También había unanimidad acerca de su conciencia humana —desde el *ecce venio* (Heb 2,10) de la Encarnación— de su condición personal de Unigénito del Padre, que se hace Hijo del hombre, como nuevo Adán solidario de la estirpe de Adán caído, para restaurar en ella —de admirable modo («mirabilis quam condidisti») — la condición sobrenatural de hijos de Dios de la que le había privado el pecado de los orígenes.

Toda esta doctrina teológica pacíficamente aceptada con pocos matices de diferencia, es evidente que en los últimos decenios ha en-

3. Cf. H. SANTIAGO-OTERO, *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre en la teología de la primera mitad del siglo XII*, EUNSA, Pamplona 1970.

4. S. Th. III. q 12, a. 2 y 3.

trado en crisis. Es sintomático que un gran número de teólogos rechazan la conocida expresión, común en la Teología clásica, «simul viator et comprehensor».

Hoy son muchos, en efecto, los que opinan que es imposible admitir la visión beatífica, intuición directa e inmediata de su divinidad que san Juan parece atribuir a Cristo durante su estancia en la tierra. Los menos negativos se contentan, como Rahner, con hablar de una «conciencia existencial» que Cristo habría tenido de la unión hipostática⁵. Esa experiencia sólo se clarificaría mediante una revelación progresiva en la que se formularía conceptual e inadecuadamente lo experimentado de forma existencial. Otros sustituirán el término «existencial» por el de «mística» (P. Galot⁶) o conocimiento por conaturalidad por el que percibe de modo atemático su inmediatez con Dios⁷. Por consiguiente, será preciso hablar de una «fe» propiamente dicha en Cristo. Pero fe acompañada de experiencia.

¿Por qué sería imposible admitir la visión intuitiva e inmediata de la divinidad? Suelen aducirse dos razones que derivan de la noción misma de encarnación. La primera: una visión de esas características habría hecho imposible todo sufrimiento. La segunda: impediría una vida verdadera *en el tiempo* propia de la condición histórica del hombre. ¿Cómo sería compatible una visión facial de Dios con una encarnación verdadera, con un destino humano, con una vida verdaderamente humana, sometida al tiempo? La manera en que los evangelistas, incluido san Juan, hablan de Cristo, excluiría la idea de un hombre para el que *todo* sería actual y presente, como para Dios⁸.

Ante todo, debe tenerse en cuenta que la visión intuitiva y facial de Dios no es un don accidental añadido y separable del supremo grado de gracia, sino que es en sí misma el desarrollo supremo de la gracia, el vértice y el culmen de la unión del alma con Dios. Además, la absoluta seguridad con que Cristo testifica no sólo de la existencia de Dios, sino de la intimidad divina, de cómo es el corazón paterno de Dios, de cómo perdona, arguyen a favor de la «scientia beata». Se ha intentado explicar este comportamiento de Cristo sin recurrir a su ciencia de visión, pero las dificultades que se originan son aún mayores que las que se evitan al negarle esta ciencia durante su caminar terreno⁹.

5. Cf. IV parte.

6. P. GALOT, *La coscienza di Gesù*, Asís 1971, 165-225; *Cristo, ¿Tú quién eres?*, Madrid 1982, 330.

7. Así M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo el misterio de Dios*, I, Madrid 1976, 405 ss.

8. M.J. NICOLÁS, *Compendio de Teología*, Barcelona, 1990, 208 ss.

9. F. DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?*, París 1964. Cfr. OCÁRIZ, MATEO-SECO, RIESTRA, o.c., 223.

No deja de sorprender que, justamente cuando la teología de entreguerras, particularmente la francesa, había puesto en claro la compatibilidad —e incluso necesidad de conexión funcional para el ejercicio de su misión salvífica— entre las tres ciencias de quien es «*verus homo, sed non purus homo*», aconteciera ese abandono generalizado de aquella clásica doctrina, justificándolo no pocas veces con argumentos de una irritante superficialidad esgrimidos desde la ignorancia de los meritorios desarrollos de aquella profunda teología tan reciente en el tiempo.

Esa negación e interpretación reductiva de la visión beatífica de Cristo, como incompatibles con su condición histórica, supone la ruptura —o quiebra al menos— con una tradición multiseccular, que según las norma de criteriología teológica —estudiando a fondo los lugares teológicos— pudiera tener más valor vinculante de lo que, quizá con demasiada frivolidad, muchos pudieran pensar.

Con todo, esa *quiebra* —si no ruptura— con la tradición teológica que entronca con los Padres de la Iglesia, es indicio de un malestar justificado. En efecto, como la teología clásica no había tomado suficientemente en serio la condición histórica del hombre, ni reflexionado bastante sobre la noción de conciencia, la solución había que buscarla en *desplatonizar* la cristología, con todas las consecuencias de ello derivadas. En cambio, algunos intentos actuales en continuidad con la tradición —bien asimilada, sin desfiguraciones caricaturescas de la doctrina clásica sobre el tema— merecen ocupar nuestra atención. Aquí nos hacemos eco de algunos, especialmente de J. Maritain.

Las precedentes observaciones (I) justifican el plan de este estudio. Después de exponer brevemente un resumen de la teología clásica sobre la visión beatífica y su gran valor doctrinal que justifica una calificación teológica de gran rango de certeza —como doctrina católica cierta (II)— haré un breve recorrido panorámico de los interesantes esclarecimientos doctrinales que mostraban su profunda coherencia y credibilidad que aportó la teología inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II (III). El nuevo Catecismo de la Iglesia Católica, cuya autoridad doctrinal es evidente, recoge la sustancia de aquella tradición teológica.

Sólo procediendo así podremos examinar críticamente las tendencias actuales (IV), para discernir las aportaciones, algunas de indudable valor, que deben ser tenidas en cuenta, de la Cristología más reciente.

II. FUNDAMENTACIÓN DE LA TESIS DE LA TEOLOGÍA CLÁSICA: «SIMUL COMPREHENSOR ET VIATOR»

La afirmación de la ciencia de visión en Cristo ha sido posición casi unánime de los teólogos desde el medioevo hasta la época del Concilio Vaticano II, basada no en un texto determinado, sino en el conjunto de datos bíblicos y patrísticos¹⁰.

La *Sagrada Escritura* no atestigua esta verdad explícitamente (sería de fe si lo dijera), pero la insinúa con suficiente claridad para ofrecer un fundamento escriturístico del todo firme y seguro.

La imagen evangélica de Jesús como revelador del Padre y de su designio salvífico, parece dejar fuera de duda que tiene su origen no en su fe en una revelación que él hubiera recibido en una experiencia mística de singular elevación, o por connaturalidad con el Padre de la humanidad del Unigénito encarnado, sino en el conocimiento directo que Él tiene del Padre: da testimonio de lo que «ve».

La exégesis ha interpretado así numerosos pasajes en especial de S. Juan —comenzando por el prólogo—: «A Dios nadie le ha visto jamás: el Unigénito, que está en el seno del Padre, Él mismo lo ha dado a conocer» (Jn 1,18), porque ha visto al Padre (Jn 6,46; 8,38; 3,32). Su humanidad está «llena de gracia y de verdad»: es decir, dotada de una visión intuitiva y facial de Dios, que no es sino un supremo y plenario desarrollo de gracia consumada, de cuya plenitud desbordante somos nosotros partícipes (Jn 1,14-16). La analogía de la fe bíblica no puede menos de referir este tema joánico a la teología paulina del *plérroma* y la *capitalidad* de Cristo, «unus mediator» (1 Tim 2,5)¹¹.

Los *testimonios patrísticos* a favor de la visión beatífica de Cristo viador, a lo largo del ejercicio de la mediación salvífica, no son ni tan poco numerosos ni tan poco importantes como suele decirse. Así lo han demostrado numerosos estudios del período de entreguerras especialmente en Francia como reacción —con ocasión del Decreto del Santo Oficio de 1918— al modernismo que la negaba¹².

Ninguno de estos estudios ha pretendido demostrar la existencia de un consentimiento patrístico. No es preciso insistir en el concepto

10. OCÁRIZ, MATEO-SECO, RIESTRA, *ibid.* Cfr. J.A. RIESTRA, *La scienza di Cristo nel Concilio Vaticano II: Ebrei 4,15 nella costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, «Annales Theologici» 2 (1988) 99-119.

11. Para la exégesis de los textos de la Escritura citados, cfr. A. FEUILLET, *Le prologue du IVe évangile*, París 1973, 123-136. M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, Gabalda 1925.

12. J. RIVIÈRE, *Le problème de la science humaine du Christ. Positions classiques et nouvelles tendances*, en *Bull. de Hist. Eccl.* 1918, 107 ss.

de «mayoría relativa», para establecer, apoyándonos en esa «mayoría relativa», el carácter de «sentencia católica» que tendría, ya en el período patrístico, esta interpretación, porque carece de interés. Es una ley elemental del progreso dogmático la presencia, frecuente en él, de dos fases: una de dispersión de opiniones y otra de prevalencia de una línea (baste recordar el ejemplo clásico del progreso del dogma de la Inmaculada). Dios, con su asistencia, dirige la convergencia hacia la línea auténtica. Pero en la primera fase no tiene importancia alguna observa con razón C. Pozo, una «mayoría relativa»; tal concepto podrá tener sentido en democracia, pero no un peso teológico especial, ya que la garantía de la verdad recae sobre el consentimiento cuando éste surge en la segunda fase. El Papa no está ligado por la dirección que tome la mayoría de los teólogos. «La existencia de mayorías relativas, incluso en los Concilios, no es un hecho teológico absolutamente decisivo»¹³.

En el período antenicensino los Padres se esfuerzan en hacer compatibles los textos aparentemente contradictorios de Jn 1,16 («lleno de gracia y de verdad» — el Verbo encarnado) y Lc 2,52 («crecía en estatura, sabiduría y gracia»). En general, sobre todo en Orígenes — los textos que parecen indicar una cierta ignorancia humana en Jesús, no serían sino experiencia, *pues el Salvador se acomoda a los usos de los hombres*.

En el período de los grandes concilios el tema de la ciencia de Cristo aparece en segundo plano para reforzar las tesis fundamentales ortodoxas sobre los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, que ocupan el interés primero. Si los herejes rebajan lo divino a lo humano, los difusores de la fe lo exaltan.

Ello explica que en su lucha contra los arrianos, que referían el logos al desconocimiento del día del juicio, a fin de mostrar su carácter creado, S. Atanasio, S. Cirilo de Alejandría y S. Gregorio Nacianceno, distinguan la omnisciencia del Logos y se valgan de expresiones —para mostrar su carácter creado— que parecen atribuir ignorancia al alma de Cristo. Sin embargo, Claverie ha mostrado que en su contexto lo más que pueden encontrarse son ambigüedades y contradicciones de expresión, que son lógicas antes del desarrollo dogmático que tiene su impulso en el Concilio III de Constantinopla¹⁴.

Por el testimonio de los textos, tenemos que constatar en la patrística la común afirmación, con creciente claridad, de que la inteligen-

13. Sobre esta cuestión y su historia. Cf. C. POZO, *La teología del episcopado en el capítulo 3 de la constitución «De Ecclesia»*: Est. Ecl. 40 (1969) 198 s.

14. M.B. SCHWALM, *Les controverses des Pères grecs sur la science de Christ*, Rev. Th. 12 (1904) 12-47 y 257-298. P. GALTIER, *L'enseignement des Pères sur la vision béatifique du Christ*, Rech. Scienc. Rel. 15 (1925) 54-68. A.M. DUBARLE, *La connaissance humaine du Christ d'après Saint Augustin*. Eph. Theol. Lov. 18 (1941) 5-25.

cia humana del Salvador estaba dotada (desde la Encarnación) de la visión intuitiva de Dios, implícita en la plenitud de ciencia y de gracia (siendo aquella la gracia consumada) que es consecuencia de la unión hipostática¹⁵.

Es significativo que en ningún momento los Santos Padres hablan de Cristo como un *creyente* o como de aquél que camina en el claro-curo de la fe. Antes al contrario, se nota en estos primeros siglos una fuerte afirmación de la sabiduría del Señor, de su infalibilidad. Aunque no se haya tematizado de dónde viene a Jesús tal conocimiento, enseñan esta doctrina implícitamente, pues atribuyen a Cristo, en cuanto hombre, la plenitud de la ciencia como consecuencia de la unión hipostática. Especialmente los que rechazaron el agnoetismo (secta monofisista del siglo VI, que debe su origen al diácono Temistio de Alejandría). El Patriarca Eulogio de Alejandría, principal adversario de los agnoetas, escribe: «La humanidad de Cristo, sumida a la unidad con la hipóstasis de la Sabiduría inaccesible y sustancial, no puede ignorar ninguna de las cosas presentes ni futuras» (Focio, Bibl. Cod. 230. n.10)¹⁶. El Papa San Gregorio Magno aprueba la doctrina de Eulogio, fundándola en la unión hipostática, por la cual la naturaleza humana fue hecha partícipe de la ciencia de la naturaleza divina. Tan sólo desde un punto de vista nestoriano se puede afirmar la ignorancia de Cristo: «Quien no sea nestoriano, no puede en modo alguno ser de los agnoetas», que son calificados expresamente de herejes.

Suele decirse que el único testimonio patrístico sobre la ciencia de visión de Cristo, es el comúnmente citado texto de S. Agustín en *De diversis quaestionibus* (73,7:65, PL, 40,60), que es más bien ambiguo, pero pudo interpretarse como ausencia en el alma de Cristo de toda ignorancia porque no conoce a Dios «per speculum et in enigmate», sino por visión. Es el discípulo de S. Agustín, S. Fulgencio, el que lo afirma con mayor claridad, en su contestación a una consulta de su

15. CLAVERIE, Rev. Th. 16 (1908) 404.

16. Para explicar el pasaje de Mc 13,32, los santos padres proponen dos interpretaciones (prescindiendo de la interpretación mística, el Hijo=el Cuerpo de Cristo, los fieles, que es insuficiente):

a. El desconocimiento del día del juicio, como se deduce de Act 1, 7 («No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano»), es un desconocimiento llamado económico (es decir, fundado en el orden de la salvación dispuesto por Dios). (Según la exégesis conocida de Orígenes, que interpreta los textos evangélicos en los que el Señor pregunta, muestra admiración, etc., no en el sentido de que intente saber algo que desconociera, sino que preguntaría «para enseñar preguntando»). «No entraba dentro de su misión de Maestro que lo conociéramos (el día del juicio) por mediación suya» (SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps. 36, sermo* I, I).

b. Cristo conoció el día del juicio en su naturaleza humana por su íntima unión con el Logos, pero no por su naturaleza humana. Cf. J. LEBRETON, *L'ignorance du jour du jugement*, en Rech. Science. Rel. (1918) 281-288.

discípulo Ferrando: «Es difícil admitir y totalmente incompatible con la integridad de la fe el que el alma de Cristo no posea noticia plena de su divinidad, con la cual, según la fe, era físicamente una persona» (Ep 14,3: 26). (Fulgencio va demasiado lejos al atribuir al Cristo un conocimiento «pleno», es decir, comprensivo de Dios).

Lo decisivo no son, evidentemente, este tipo de testimonios concretos más o menos numerosos y discordantes quizá con otros, sino la orientación general de una convergencia que —como antes señalábamos— dirige Dios en la línea conveniente que acaba por prevalecer en la tradición teológica posterior, bajo la guía del Magisterio. Eso es justamente lo que ocurrió en este caso, como puede comprobarse en la unanimidad moral que se observa en la teología desde el s. XII, hasta fechas recientes.

El *Magisterio de la Iglesia*, que declara doctrina de fe el conocimiento humano de Cristo, no ha definido explícitamente la visión beatífica de Cristo, pero lo enseña de manera clara, inequívoca y constante, hasta el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica¹⁷.

La existencia en Jesús de un *conocimiento humano* forma parte de la doctrina de fe, ya que está implicada en la integridad de la naturaleza humana definida dogmáticamente en su condena a Apolinar de Laodicea, «que afirmaba que en Cristo el Verbo había sustituido al alma o al espíritu. Contra este error la Iglesia confesó en el Concilio I de Constantinopla (a. 381) que el Hijo eterno asumió también un alma racional humana» (cf. DS 149) (CEC 471). También aquí se aplica el principio afirmado al comienzo del *Tomus* de San León (DS 294). «Cada naturaleza obra en comunión con la otra lo que le es propio, esto es, el Verbo opera, y la carne hace cuanto es de la carne».

Siglos más tarde, la Iglesia confesó en el sexto Concilio Ecuménico (Cc. de Constantinopla III, en el año 681) que Cristo posee dos voluntades y dos operaciones naturales, divinas y humanas, no opuestas, sino cooperantes, de forma que el Verbo hecho carne, en su obediencia al Padre, ha querido humanamente todo lo que ha decidido divinamente con el Padre y el Espíritu Santo para nuestra salvación (cf DS 556-559). La voluntad humana de Cristo sigue a su voluntad divina sin hacerle resistencia ni oposición, sino todo lo contrario estando subordinada a esta voluntad omnipotente (DS 556) (CEC 475).

El Concilio de Constantinopla III estaba así orientando directamente la reflexión cristológica de la Iglesia hacia los problemas del conocimiento humano de Jesús —que estaban ya latentes en su doctrina sobre la libre voluntad y acción humana de Jesús— en una perspecti-

17. Aquí citado CEC, como es ya habitual.

va histórica: en el misterio de su sufrimiento, pasión y muerte, Jesús se sometió a la voluntad del Padre con un acto auténtico de libre voluntad humana, que es el alma de la Redención, desde el «ecce venio» de Nazaret, hasta el «consummatum est» del Calvario. Pero la libre voluntad humana del único mediador, el hombre Jesucristo (1 Tim 2,5), se funda en una inteligencia también humana que es la raíz inmediata de su libre albedrío, como afirma Tomás de Aquino.

Respecto a la *visión beatífica* no hay definiciones dogmáticas, pero se puede deducir de la enseñanza del Concilio Constantinopolitano II, según el cual, recogiendo toda la Tradición (cf. DZ 224), «non melioratus est Christus», Cristo no se hizo mejor o más perfecto. No pasó, pues, de la fe a la visión de la esencia divina; en ese instante, su caridad o su amor de Dios habría aumentado al igual que la gracia habitual creada, lo que es contrario a toda la enseñanza tradicional relativa a la plenitud absoluta de gracia que recibieron desde el primer instante de su concepción. Luego veremos en qué sentido esta afirmación es compatible con un aumento de gracia y caridad en la dimensión inferior del espíritu humano de Jesús, que corresponde a las facultades conscientes que, como viador, Cristo-hombre ejercía libre y deliberadamente, en la cual la gracia, la caridad y la ciencia infusa estaban en estado de progresión creciente. Es la que Maritain llama «crepuscular», que diferencia de la conciencia «solar», correspondiente al supraconsciente divinizado por la visión beatífica, que como gracia consumada no admite aumento (cf. IV B,2).

El Santo Oficio declaró expresamente, el 7 de junio de 1918, que no puede enseñarse con seguridad la siguiente proposición: «No consta que en el alma de Cristo, mientras vivió entre los hombres, se diera la ciencia que tienen los bienaventurados o comprensores» (DS 2183). Luego la doctrina contraria es doctrina segura¹⁸.

Pío XII, en la C. encíclica *Mystici Corporis* (DS 3812): «Y la llamada ciencia de visión de tal manera la posee, que tanto en amplitud como en claridad supera a la que gozan todos los bienaventurados del cielo» (n. 21). «Aquél amorosísimo conocimiento que, desde el primer momento de su encarnación, tuvo de nosotros el Redentor divino, está por encima de todo el alcance escrutador de la mente humana»¹⁹. También la encíclica *Haurietis aquas* (1956), hizo mención explícita de la visión beatífica de Cristo antes de la Resurrección (DS 3924).

18. Algunos piensan —no opino yo lo mismo— que el decreto disciplinar de 7-VI-28 no tenía la intención de poner fin al debate entre los estudiosos de la Cristología.

19. «En virtud de aquella visión beatífica de que disfrutó apenas recibido en el seno de la Madre divina, tiene siempre y continuamente presentes a todos los miembros del Cuerpo místico y los abraza con su amor salvífico» (n. 34).

Más recientemente Juan Pablo II ha enseñado que Cristo, «en su condición de peregrino por los caminos de nuestra tierra (viator), estaba ya en posesión de la meta (comprehensor) a la cual debía conducir a los demás»²⁰.

El nuevo CEC (n. 473) no emplea la terminología tradicional «viator simul et comprehensor» —se comprende dada la general negación en muchos sectores de la Teología actual de la visión beatífica propiamente dicha— pero no abandona esa doctrina. Después de referirse al saber que adquirió Cristo progresivamente en su existencia histórica a través de la experiencia, añade:

«Pero, al mismo tiempo, este conocimiento verdaderamente humano del Hijo de Dios expresaba la vida divina de su persona (cf. S. Gregorio Magno, ep. 10,39: DS 475). “*La naturaleza humana del Hijo de Dios, no por ella misma sino por su unión con el Verbo, conocía y manifestaba en ella todo lo que conviene a Dios*” (S. Máximo el Confesor, qu. dub. 66). Esto sucede ante todo en lo que se refiere al *conocimiento íntimo e inmediato que el Hijo de Dios hecho hombre tiene de su Padre* (cf. Mc 1436; Mt 11,27; Jn 1,18; 8,55). El Hijo, en su conocimiento humano, demostraba también la penetración divina que tenía de los pensamientos secretos del corazón de los hombres (cf. Mc 2,8; Jn 2,25; 6,61)»²¹. (CEC 473).

La reflexión de la Teología clásica, que defiende unánimemente la visión beatífica del alma de Cristo, se resume en cuatro inferencias relacionadas entre sí.

1. Como el alma de Cristo, en virtud de la unión hipostática, se halla más íntimamente unida con Dios que los ángeles y los bienaventurados del cielo, debe contemplar a Dios con más perfección que ninguna otra criatura²². La visión intuitiva y facial de Dios no es un don accidental añadido y separable del supremo grado de gracia, sino que es en sí misma el desarrollo supremo de la gracia, el vértice y culmen de la unión del alma con Dios. De ahí que negarle a Cristo la ciencia de visión implique necesariamente negarle la plenitud absoluta de gracia y unión de su alma con la Trinidad.

2. Cristo, por los actos de su humanidad, desde el «ecce venio» (Heb 2,10) de la encarnación hasta su pasión y muerte es para los hombres el autor de la salvación (Heb 2, 10), cuya esencia es la visión inmediata de Dios. Según el principio: la causa tiene que ser más in-

20. JUAN PABLO II *Discurso*, 4.V, 1980, «Insegnamenti» III-1 (1980) 1128.

21. Este último párrafo hace referencia a un saber infuso que parece fundado en aquel saber intuitivo de visión.

22. No puede ser un conocimiento exhaustivo del mismo, porque la naturaleza humana de Cristo es finita (S. Th. III 10, 1).

mediata que el efecto, Cristo de debía poseer de manera más excelente todo aquello que iba a proporcionar a otros (*S.Th.* III 9,2) (principio de excelencia).

Algunos objetan que la Humanidad del Señor es «causa salutis» a título de causalidad instrumental, que obra efectos superiores a su propia capacidad por virtud de la Divinidad del Verbo, causa principal, respecto de la cual es «instrumentum coniunctum» y no es preciso que *vea* para conducir a la Visión (la salvación). Pero el Verbo actúa en Ella por la gracia de unión hipostática, que le constituye Mediador. En su virtud, el alma humana de Cristo, queda invadida de aquella plenitud de santidad creada que redundaba en los hombres que vino a salvar a que se refiere S. Juan (Jn 1,16 ss), por vía de mérito y de eficiencia instrumental.

Se arguye también que la Humanidad de Cristo, instrumento unido al Verbo, sólo en la consumación del misterio pascual puede decirse que sea propiamente *causa salutis aeternae* apta para conducir a los hombres a la gloria (Heb 5,9)²³. Sólo entonces queda constituido Cristo, Cabeza de la nueva humanidad rescatada con su Sangre, como nuevo Adán, —en plenitud de gracia consumada en visión— («Hijo de Dios, poderoso según el espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos», Rom 1,4).

La objeción tiene indudable peso. Efectivamente, la plena glorificación del Señor es consecuencia del mérito de su *obediencia hasta la muerte* (Fil 2,8). Pero no debe olvidarse que, según S. Juan, la plenitud desbordante de gracia consumada (*plenum gratiae et veritatis*), le corresponde desde que es constituido *mediador* en el instante del *ecce ancilla*, que es el del *ecce venio*, cuando al encanto de las palabras virginales *el Verbo se hizo carne, propter nos homines et propter nostram salutem*, en plenitud de vida comunicativa, que implica gracia consumada en visión. Aunque no invadió aquella plenitud de modo plenario su Humanidad hasta la Pascua —sólo entonces entró su humanidad íntegramente en la *gloria* de su plena *semejanza divina*—, ya poseía, al menos en el ápice de su espíritu, aquella plenitud de gracia consumada que invadirá la integridad de su Humanidad en la hora de la glorificación del Hijo del hombre (Jn 12,23) en el trono triunfal de la Cruz. Es entonces cuando es constituido nuevo Adán, Cabeza de la

23. «Mientras que *al octavo día de su vida* recibió la señal que le hacía *pertenecer a una nación*», en el misterio Pascual —como *al octavo día de la nueva creación* en Cristo que todo lo renueva— surge el hombre universal. «Sobre ese hombre universal podrá edificarse la Iglesia mundial, cuyos miembros no serán ya judíos, ni griegos, ni bárbaros». (Cf F.X. DURRWELL, *La Resurrección de Jesús misterio de salvación*, Herder, Barcelona 1967, p. 160).

nueva humanidad a la que ha venido a «recapitular» (Ef 1,6) en la nueva estirpe de los hijos de Dios.

Todos los *acta et passa Christi*, son ejercicio de su mediación sacerdotal, de infinito valor satisfactorio y meritorio —en virtud de la plenitud de caridad y gracia de su alma santísima—. Todos ellos son *causa salutis aeternae*. Pero lo son en tanto que finalizados intencionalmente al holocausto supremo de la Cruz, en obediencia amorosa al mandato de su Padre, que es el *alma* de la Redención del Unus Mediator. Siendo el primero y único mediador desde el *ecce venio* (Heb 2,10), es inadmisibile que haya tenido necesidad de mediación en el curso de su vida mortal para unirse más con Dios. El *pléroma* de gracia y de verdad del que todos recibimos la salvación, no admite crecimiento propiamente intensivo, sino —así lo veremos— *extensivo* a las dimensiones inferiores de su Humanidad, sometidas a la ley del progreso histórico y *comunicativo* respecto a los miembros que iba a conquistar, atrayéndolos a Sí, desde la Cruz salvadora, cuando *entrega el Espíritu*, con la entrega de su vida en rescate de los hombres, que «todo lo atrae hacia sí» (Jn 12,32).

3. Cristo es cabeza de los ángeles y de los hombres. Los ángeles, que según refiere (Mt 4,11), vinieron y le servían, se hallaban ya en la posesión de la visión intuitiva de Dios durante la vida terrenal de Jesús (Mt 18,10). Ahora bien, parece incompatible con la preeminencia de la cabeza, que ésta no posea una excelencia de que disfrutaran parte de sus miembros.

4. Cristo, como autor y consumidor de la fe (Heb 12,2) no podía él mismo caminar entre la oscuridad de la fe. La perfección de la conciencia que Jesús tenía de sí mismo no es explícita, sino por un conocimiento inmediato de la divinidad, unida hipostáticamente con Él. Todo ser inteligente debe tener la ciencia que conviene a su estado; ahora bien, la misión de Jesús es la del Maestro de la humanidad, encargado de conducirla, como mediador único, a la vida eterna. Fue constituido como Maestro de maestros, de los Apóstoles, de los Doctores, de los más grandes contemplativos, y esto para siempre. Después de Él, ningún otro más esclarecido debe venir para enseñarnos mejor el camino que lleva a la beatitud eterna. El Maestro perfecto tiene la evidencia de lo que enseña, sobre todo si Él mismo es el Camino, la Verdad y la Vida.

La absoluta seguridad con que Cristo testifica no sólo la existencia de Dios, sino la intimidad divina, de cómo es el corazón paterno de Dios, de cómo perdona, arguyen a favor de la *scientia beata*. Se ha intentado explicar este comportamiento de Cristo sin recurrir a su ciencia de visión, pero las dificultades que se originan son aún mayores que las que se evitan al negarle esta ciencia durante su caminar terreno.

Como confirmación suele hacerse la observación de que la Sagrada Escritura guarda un llamativo silencio sobre aquello que Jesús debería haber tenido de no haber gozado de la visión de Dios: la fe. Jesús, que es Pontífice fiel (cf. Heb 3,2) no aparece nunca como un creyente, como aquel que procede en la oscuridad de la fe, sino como quien conoce profunda y directamente la intimidad divina²⁴.

En efecto, la fe no es un conocimiento directo e inmediato del objeto, sino que es un conocimiento *mediado*, es decir, necesitado de la *mediación* de la autoridad del testigo. Se cree por el testimonio, no porque aparezca ante los ojos la evidencia de lo creído. No parece conveniente ni posible que Aquel que es el único Mediador en razón de la inmediatez de su unión con el Verbo —la unión hipostática—, necesitase para conocer y hablar de la intimidad de Dios ninguna otra mediación. Es elocuente que Jesús hable apoyado en su propia autoridad (cfr. p.e., el Sermón de la Montaña), sin referirse a su fe y sin que el Nuevo Testamento hable jamás de la fe de Jesús²⁵.

También es unánime el acuerdo de la Teología clásica —hasta la crisis modernista— acerca de la afirmación de la *clara conciencia humana desde el «ecce venio»* (Heb 2,10) de la Encarnación *de su condición personal de Unigénito del Padre*, que se hace Hijo del hombre, como nuevo Adán, solidario de la estirpe de Adán, para restaurar en ella de modo admirable («*mirabilius quam condidisti*») la condición de Hijos de Dios de la que el pecado les había privado desde los orígenes (a los hombres que libremente aceptaran el don salvífico por la fe y los sacramentos de la fe, en el misterio de la Iglesia).

No es algo sin importancia, que hasta hace pocos lustros los teólogos de diversas escuelas estuvieran de acuerdo en este punto. Su desacuerdo sobre lo que es discutido muestra el valor de su acuerdo en lo que no lo es. Más aún si tenemos en cuenta la perfecta continuidad con la tradición de los Padres.

Creo que basta con lo dicho para mostrar la ligereza que, desde una *metodología teológica correcta*, parece considerar como un *teologumenon* no vinculante una tesis cuya censura teológica ha sido muy justamente, a mi juicio, calificada de «error en doctrina católica».

Es sorprendente que autores tan competentes, rebajen las calificaciones teológicas comunes hasta ahora, de tesis tradicionales sobre las que el Magisterio ha intervenido, sin un estudio metodológicamente

24. Cfr. J.H. NICOLÁS, *Synthèse dogmatique*, o.c., 385. J.A. Riestra, *La scienza di Cristo nel Concilio Vaticano II: Ebrei 4,15 nella costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, An Th 2 (1988) 99-119.

25. Cf. OCÁRIZ, MATEO-SECO, Riestra, o.c., 231.

correcto, el propio del saber teológico, que es ciencia rigurosa que debe huir de todo ensayismo superficial. En un simposio que se propone estudiar —entre otros temas— el método teológico adecuado para abordar el estudio del Dios de Jesucristo —tan adecuado en este primer año del trienio de preparación al jubileo del tercer milenio— parece especialmente oportuno insistir en algunos puntos esenciales de metodología teológica: el valor del *semper, et ubique et ab omnibus*²⁶ como criterio de la Tradición viva, guiado por el Magisterio, que señala el horizonte hermenéutico irrenunciable para una lectura eclesial de la Biblia. Los métodos de crítica textual de la Escritura, de indudable utilidad rectamente utilizados, sólo son válidos desde una precomprensión de la fe eclesial²⁷.

Creo, además, que deberían tenerse en cuenta, en temas donde se han acumulado elementos de confusión y discordia, otros *lugares teológicos* en conexión con el *sentido de la fe* del pueblo de Dios, que tanta incidencia tiene en ocasiones en la orientación de la vida cristiana y en el mismo Magisterio. Me refiero a aquellas aportaciones de *Teología espiritual vivida* que tienen su origen en diversos carismas del Espíritu, bien contrastados por el discernimiento de los Pastores, que reciben algunos miembros del pueblo de Dios. En el tema que ahora me ocupa, me ha sorprendido la notable convergencia y complementariedad de numerosos testimonios de la mística norteamericana y española en especial, perfectamente acorde con esa tradición viva de la Iglesia, que vienen a confirmar, y en ocasiones a enriquecer o encauzar.

En este tema de *antropología sobrenatural* —la psicología humana de Cristo— no deja de ser esclarecedor *rastrear en los reflejos que de ella pueden encontrarse en sus más perfectos imitadores*, si todos los cristianos estamos llamados a ser «*ipse Christus*»²⁸, que participan de su plenitud desbordante de mediación y de vida, no es extraño que los rasgos peculiares de la psicología de Cristo, se manifiesten a veces de manera llamativamente parecida a la clásica doctrina de la tradición teológica sobre nuestro tema, en sus propias vivencias y comunicaciones divi-

26. Especialmente debe tenerse en cuenta el *semper* que conecta en el tiempo con la primitiva tradición apostólica.

27. Antes del documento de la Pontificia comunión bíblica de 1993 (*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*), muchos autores se habían planteado la cuestión siguiente: ¿son separables las puras técnicas investigativas aportadas por los métodos, de un lado, y los presupuestos filosóficos, sociológicos, confesionales, etc., que impregnan en sus orígenes dichos métodos, de otro? No pocos respondían que, en teoría, parece que sí, pero en la práctica es muy difícil tal discernimiento.

28. Cf. A. ARANDA, *El cristiano, Alter Christus, ipse Christus en el pensamiento del beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, en *Santidad y mundo*, Actas del Simposio teológico de estudio en torno a las enseñanzas del Beato J. Escrivá de Balaguer (Roma, 12-14-oct-1993), Pamplona 1996, 129-190. Cf. nota 38.

nas. Entre muchos testimonios de interés —algunos de los cuales cito aquí— me han parecido de particular interés los escritos de la Ven. María Jesús de Agreda, que tan apasionadas controversias suscitaron en siglos pasados en las más prestigiosas universidades de Europa.

III. COMPLEMENTARIEDAD Y NECESARIA CONEXIÓN DE LOS TRES NIVELES DE CIENCIA HUMANA DE CRISTO. SU COMPATIBILIDAD CON SU ESTADO KENÓTICO Y SU PASIÓN

1. *Complementariedad*

Si es verdad que podemos distinguir ciencia de visión, ciencia infusa y ciencia adquirida, con todo, no podemos separarlas: «Por el hecho de no existir más que una sola facultad de conocer, esas tres ciencias no forman más que un único conocimiento total, de la misma manera que dicho conocimiento humano total se une al conocimiento divino en la unidad de un solo agente conocedor que es el Verbo encarnado»²⁹.

Como hiciera ya en el s. XVII el gran Doctor de Alcalá Juan de Sto. Tomás, la teología francesa de entreguerras ha estudiado de manera convincente la necesaria conexión entre los tres tipos de conciencia como funciones vitales complementarias para hacer posible el ejercicio de su misión reveladora, parte esencial de su tarea salvífica. (A ese interesante desarrollo de la Cristología de este siglo, anterior al C. Vaticano II, dedicamos este apartado III).

Las dificultades de conciliación provienen de una concepción unívoca y falsa de los diversos modos de conocimiento de que gozaba Cristo. Si se imagina, en efecto, que cada uno de ellos aseguraba a su pensamiento una aportación idéntica, cómo una palabra directamente oída o leída nos llegaría también por la radio y por el periódico, o como un escrito puede ser accesible en diversas versiones a un políglota, llegamos a un doblaje o a una triplicación poco inteligible. El «principio de perfección» invocado por la teología para justificar la «triple ciencia» humana de Cristo no sirve más que para fundamentar una especie de lujo.

La visión beatífica, intuición muy simple, única, puramente espiritual y siempre idéntica, en la que la ciencia divina desempeña por sí misma el papel de «especie impresa» y de «especie expresa», no es más útil que necesaria para la fabricación y colocación de una puerta, para

29. E. MERSCH, *La Théologie du corps mystique*, t. I, p. 290.

el trabajo, para la siembra y la siega, para el discernimiento de especies de peces o para el aprendizaje de la lengua materna, actividades mentales en las que intervienen conceptos, imágenes y sensaciones³⁰. A *fortiori*, la ciencia propiamente divina, que no pertenece a la humanidad de Cristo, no está al servicio de tales operaciones, salvo en casos de intervención milagrosa. Es imprescindible, para realizarlas, el saber adquirido mediante la experiencia en diálogo con los otros hombres. Dicho de otra forma, como lo escribía A. Vonier: «Si la teología... postula diversas especies de ciencia en Nuestro Señor, las postula como funciones vitales, no como adornos de una naturaleza infinitamente privilegiada»³¹.

La *ciencia de visión de Cristo*, tiene un carácter profundamente trascendente. Extraña al lenguaje y constituida sin él, trasciende el orden de los signos sensibles; es un conocimiento sin especies, y por su misma naturaleza, estrictamente inefable, inexpressable en su unidad trascendente³². Y Cristo, en el curso de su vida terrena, tenía que comunicar el mensaje de salvación entrando en contacto con los hombres sus hermanos y ejercitando, a la manera humana, sus facultades de conocimiento. No basta, por tanto, considerar la visión beatífica de Cristo como fuente del mensaje de salvación. La revelación del mensaje postulaba también en la humanidad de Cristo la existencia de formas de conocimiento directamente adaptadas a la función reveladora. Postulaba, en especial, la existencia de una ciencia infusa, a pesar de ser independiente, en su origen, de la experiencia humana.

La «ciencia infusa», de la que Santo Tomás³³ precisa que se extendía, en particular, a lo que los hombres conocen por revelación divina «mostraba a Jesús el plan de la Redención»³⁴. Correspondiendo en Cristo viator a las exigencias terrestres de su filiación divina y de su misericordia redentora, no tenía por objeto —aunque se comunica como a los ángeles, por ideas intuitivas— la esencia divina que alcanza la visión beatífica por un acto absolutamente simple, sin la obra de Dios Creador y Salvador, que procede de su plan de amor, centrado en su Verbo Encarnado. Lleva consigo, pues, una cierta multiplicidad

30. G. AUBOURG, ha expresado de forma brillante y profunda a la vez, ese misterio psicológico del conocimiento de Jesús (en *Sang et Gloire. Cinq méditations sur la Résurrection de Jésus*, Desclée de Brouwer, París 1942, 27-30).

31. A. VONIER, *La personnalité du Christ*, trad. del inglés, Dourengs 1951, p. 88.

32. «El mismo ser subsistente sólo es connatural al entendimiento divino y está fuera del alcance de la capacidad natural de todo entendimiento creado». Cf. G. DE GIER, *La science infuse de Christ d'après S. Thomas d'Aquin*, Diss. P.U.G., Tilburg.

33. III a, q.11, a.1.

34. E. HUGON, *Le mystère de l'Incarnation*, Téqui 1913, 277. Cf. Y. CONGAR, *Ce que Jésus appris*, «Vie Spirituelle» (1963) 702 ss.

de puntos de vista humanos infusos y asegura la penetración infalible y perfecta de la luz sobrenatural en toda su actividad mental de Mesías de Israel y nuevo Adán solidario de la humanidad que venía a recapitular como Cabeza de la Iglesia, que nació de su costado abierto.

Pero su actividad se desarrollaba, en la vida social, en el trato con los hombres por mediación del lenguaje, es decir, del conocimiento adquirido y comunicable. Cristo, adquiere, en efecto, como todo hombre la ciencia experimental proporcionada a las necesidades mentales de nuestra vida terrestre, aunque en él la perfección de la naturaleza humana la haga especialmente notable y segura, pero no universal, como creía Sto. Tomás.

Los Evangelios nos dan testimonio de la «ciencia adquirida» de Jesús, un saber que progresa, que pregunta y se informa —por eso se admira y se emociona—. En resumen: un saber que va adquiriendo según el modo normal con que el entendimiento humano, el de todo hombre, se va desarrollando y perfeccionando.

El dogma mismo de la Encarnación nos lleva a deducir esta consecuencia. La Encarnación no fue una apariencia engañosa, según la frase de Gregorio Nacianceno. Hacerse hombre significa, en efecto —así lo iba a declarar años después el Concilio Vaticano II— «trabajar con manos de hombre, pensar con entendimiento de hombre, tomar decisiones con libertad de hombre, amar con corazón de hombre» (GS 22). Negar todo progreso de ciencia en Cristo sería negar la realidad de su inserción en la historia y la historicidad de su existencia humana. Alarmarse de esta limitación, necesaria para que haya progreso y perfeccionamiento, sería escandalizarse de la kénosis del Hijo de Dios.

La ciencia de Jesús, pues, es inefable en sus dos más altos grados: ciencia de la visión intuitiva de Dios, ciencia infusa sobrenatural que le dirige eminentemente en los objetos de su misión de Salvador. Uno y otro no pueden encontrar expresión transmisible en la conciencia humana de Jesús más que por la ayuda de su ciencia experimental, la que adquiere como nosotros con los contactos de la vida.

Notemos, en especial, la estrecha conexión que existe entre las tres ciencias, en el ejercicio de la función reveladora de Cristo. Hay relación entre esta función y la visión beatífica. Dicha visión no hace inútil el ejercicio de la ciencia infusa, sino que la postula. Por otra parte, Cristo no podía expresar la revelación sin hacer uso del lenguaje. El mensaje evangélico, cuyo origen es transcendente, queda así condicionado, en cierta medida, por la ciencia adquirida de Cristo³⁵.

35. Puede consultarse a A. MICHEL, *Intuitive (Vision) y Science du Christ*, en DTC (1923) 1941; P. VIGUE, *La Psychologie du Christ*, en *Le Christ*, 1932, 461-480; E. MASURE,

Ya Juan de Santo Tomás³⁶ —que tanto influyó en la teología francesa de aquella época— había hecho notar el uso instrumental que hace Dios de la visión beatífica del intelecto de Cristo en tanto que actuado por la Esencia divina, para producir, en el mismo intelecto humano, las especies infusas (ideas intuitivas no abstractivas) sólo comunicables en sí mismas a espíritus puros. Cuando queremos manifestar su contenido noético, de riqueza muy superior a la que es connatural al hombre, al modo humano, se hace imprescindible el uso instrumental de la ciencia adquirida y sus conceptos formados por abstracción bajo la luz del entendimiento agente, que pueden ser expresados y dichos a otros hombres (e incluso a sí mismo, pero tener de ellos conciencia explícita)³⁷.

Se suele aclarar esta delicada cuestión evocando, a pesar de las deficiencias de la comparación, la *psicología del místico*, en quien se unen la ciencia humana adquirida, la fe sobrenatural en los misterios revelados y la más elevada contemplación mística.

Estos tres modos de conocimiento no se reemplazan ni se estorban, sino que se complementan. E incluso —en ocasiones— se reclaman. Son de extraordinario interés los escritos de la Venerable María Jesús de Agreda, que han sido muy comentados desde el siglo XVII —muy numerosos— en los que describe los estados anímicos y el modo en que recibía las comunicaciones divinas: «Es semejante a la manera que los ángeles comunican unos con otros y dan los superiores a los inferiores. El Señor da esta luz como primera causa; pero esta Reina da aquella luz participada de la que goza en tanta plenitud, la comunica a la parte superior del alma, del modo que el ángel inferior conoce lo que le comunica el superior... lo mismo me sucede con los santos príncipes... muchas veces la iluminación pasa por esos arcaduces y conductos, otras veces me lo da todo el Señor (le sugiere también los términos adecuados)... y muchas me da la inteligencia sola, y los términos para aclararme los tomo yo de lo que tengo entendido, me valgo de lo que he oído»³⁸.

La Psychologie de Jésus et la métaphysique de l'incarnation, «L'Année théolog.» (1948) 5-20, 129-144 y 311-322; A. GAUDEL, *De mystère de l'Incarnation*, II, París 1939, 136-162; A. DURAND, *La science du Christ*, Nouvelle Rev. Th. (1949) 497-503.

36. Cf. *Cursus Theol.*, Vives, t. VIII disp. 13 a 1. La teoría del conocimiento del gran teólogo y profundo filósofo Juan de Sto. Tomás ha sido estudiada por F. CANALS VIDAL, en *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona 1987, 225 ss. Sostiene que todo entendimiento divino y creado, tiene una naturaleza locutiva.

37. Por esta razón Santo Tomás cambió de opinión en su madurez respecto al *Comentario a las Sentencias*: «quamvis aliter alibi scripserim (III Sent. disp. 14 y 18) dicendum est in Christo scientiam acquisitam fuisse» (S. Th. III, 9,4).

38. *Mística Ciudad de Dios*, n. 24. Cf. DRAUGELIS, *History of the cause of canonization of Mary of Agreda*, en *The Age of Mary*, 1958, 73 ss. Las ideas infusas connaturales a las angé-

Según el testimonio de los más grandes místicos, es un signo de progreso espiritual eminente no hallar ya en la actividad exterior un obstáculo a la presencia actual de Dios, pues las elevadas gracias divinas libran al alma de todo lo que distraía de cumplir concretamente la voluntad de Dios (incluso, si es preciso, de la flaqueza del éxtasis): «Aunque me cuidase de todo el negocio de mi hermano, esas cosas no podían distraerme. Aunque me pasara el día hablando de asuntos necesarios, no me apartaban de la gran visión de Dios»³⁹.

2. *¿Cómo se armoniza la ciencia beatífica de Cristo con su agonía de Getsemaní y sus dolores del Calvario?*

La visión intuitiva de Dios produce la suprema felicidad en las criaturas racionales. De ahí que surja la siguiente dificultad: Con esta felicidad suma, que procede de la visión inmediata de Dios, ¿cómo pueden compaginarse el hondo dolor y la honda tristeza que Cristo sintió en la agonía del huerto de los Olivos y en el abandono de la cruz?

¿Cómo es posible que la gloria del Verbo no redunde en toda la humanidad de Jesús desde el primer momento de la Encarnación? Estamos ante el gran misterio de la intimidad del Jesús terreno, desvelada apenas en los evangelios. El Hijo de Dios es el Siervo de Yahvé, varón de dolores.

Los movimientos kenóticos luteranos se preguntan cómo es posible que el Verbo permaneciese glorioso mientras padecía la humanidad de Jesús. Optan por un posible eclipsamiento, anonadamiento de la divinidad del Verbo. La solución de Santo Tomás mantiene los dos términos del problema: el gozo y el dolor de la humanidad del Señor durante su caminar terreno. La coexistencia de ambos extremos que parece deducirse claramente en los evangelios, es un misterio del que sólo cabe alguna inteligencia imperfecta y analógica⁴⁰.

No es difícil compaginar el sufrimiento corporal con la *scientia beata*, porque el dolor del cuerpo se experimenta en las potencias inferiores y sensitivas del alma, mientras que la dicha espiritual se siente en las potencias superiores y espirituales de la misma. Para que Cristo

licas son preternaturales para el hombre, y necesitan un *doblaje* humano por la mediación de conceptos abstraídos por el intelecto agente a partir de la experiencia sensible.

39. L. RICHARD, *Le mystère de la Rédemption*, p. 243. El testimonio citado por L. Richard es el de María de la Encarnación (1672).

40. Cf. L. MATEO-SECO, *Muerte de Cristo y teología de la Cruz en Cristo Hijo de Dios* (Simp. Teol. Navarra) 741 ss.

cumpliera con su misión redentora, la felicidad quedó restringida, por decisión de la voluntad divina, al alma espiritual y no produjo la glorificación del cuerpo, la cual no constituye la esencia de la gloria, sino únicamente un incremento accidental de la misma (*S. Th.* III 15,5 ad. 3).

La dificultad principal radica en compaginar la dicha espiritual con el dolor espiritual. Melchor Cano procuró resolver la dificultad suponiendo, en el acto de la visión intuitiva de Dios, una distinción real entre la operación del entendimiento (*visio*) y la operación de la voluntad (*gaudium, delectatio*); y enseñando que el alma de Cristo en la cruz siguió contemplando intuitivamente a Dios, pero que, debido a un milagro de la omnipotencia divina, quedó suspendida la dicha que brota naturalmente de semejante visión⁴¹. Contra esta teoría de la suspensión se objeta que la felicidad brota necesariamente de la visión de Dios.

Según doctrina de Santo Tomás, la intervención milagrosa de Dios consistió únicamente en hacer que la dicha procedente de la visión inmediata de Dios no pasase de la ratio superior (superiores conocimiento y voluntad espirituales, en cuanto se ordenan al bonum increatum) a la ratio inferior (superiores conocimiento y voluntad espirituales, en cuanto se ordenan al bonum creatum), ni del alma redundara en el cuerpo: «dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem nec ab anima in corpus»⁴². Por tanto, el alma de Cristo siguió siendo susceptible del dolor y de la tristeza.

De este modo, Jesús era al mismo tiempo *viator et comprehensor*: bienaventurado por la cumbre de su alma santa, y viajero por las partes menos elevadas en contacto con las durezas de su vida de Salvador y de Víctima.

No perdió, incluso durante su Pasión, la visión beatífica, pero libérrimamente impedía la irradiación de la luz de gloria sobre la razón inferior y las facultades sensitivas; no quería que esa luz y alegría que de ella se deriva suavizasen la tristeza que le venía de todas partes, y se abandona plenamente al dolor para que el holocausto fuese perfecto. Del mismo modo, aunque de un modo mucho menos perfecto, los mártires, en medio de sus sufrimientos, se regocijan por dar su sangre en testimonio de su fe en Cristo.

No es posible encontrar acá en la tierra una explicación enteramente satisfactoria de este gran misterio que trasciende las fuerzas de la pobre razón humana. Los teólogos han ensayado diversas explica-

41. *De locis theol.* XII 12.

42. *S. Th.* III 46,8.

ciones. Es ya clásica la que se basa en la distinción entre la mente, la razón superior y la inferior, a la que han recurrido también los grandes místicos experimentales (San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Santa Catalina de Siena, Susón, etc.) para explicar sus experiencias íntimas, que con frecuencia les sumergían, a la vez, en un mar de dolor y de deleites inefables⁴³.

Según esta explicación, la mente de Jesucristo —o sea, aquella parte del espíritu que mira exclusivamente a Dios sin contacto alguno con las cosas de la tierra— permaneció siempre envuelta en los resplandores de la visión beatífica, sin cesar un solo instante. Esto le produce unos deleites inefables, que nada ni nadie podía turbar, ni siquiera las agonías de Getsemaní y del Calvario. Pero, al mismo tiempo, su razón inferior —o sea, aquella que pone en contacto el espíritu con las cosas corporales— se sumergió en un abismo de amarguras y dolores, que alcanzaron su más honda expresión en Getsemaní y en el Calvario a la vista del pecado y de la ingratitud monstruosa de los hombres⁴⁴.

Se ha comparado este fenómeno —mezcla de alegrías y dolores inmensos en el espíritu de Cristo— a una montaña altísima sobre cuya cumbre brilla un sol espléndido y un cielo sin nubes, pero en sus estribaciones se ha desatado una horrenda tempestad con gran aparato de truenos y relámpagos.

J. Maritain ha propuesto al final de su vida una nueva y sugestiva interpretación que estimo de gran valor e interés, para asumir las riquezas del pasado con sensibilidad actual, pero colmando de manera creativa, en continuidad con la gran tradición, las lagunas que aparecen en algunas afirmaciones clásicas poco acordes con la imagen evangélica de Jesús y con el creciente conocimiento del hombre. La exponemos en el siguiente apartado (IV) con algún detenimiento.

IV. ANÁLISIS CRÍTICO DE LAS NUEVAS TENDENCIAS

Desde hace algunas décadas, la psicología de Jesús se ha convertido en objeto de un estudio explícito, centrado en la historia concreta y humana de Jesús, tal como la Iglesia apostólica conservó su memoria en la tradición escrita y oral.

Para enfrentarse a estos problemas, la tendencia actual es, muy justamente, de un retorno al Jesús de la historia y de los misterios his-

43. Cf. 1 79, 8.12; SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida* II 7, 3; *Noche* II 3,1; 23,3; *Cántico* 18, 7 etc. SANTA TERESA, *Moradas* 7, I, III.

44. Cf. III 46, 8; *De veritate* 10, 11 ad 3; 26,10; *Quodlib.* 7,2; *Compend. Theol.* c. 232.

tóricos de la vida de Cristo, de los que da testimonio la tradición evangélica: sólo así podrían evitarse teorías apriorísticas y deducciones abstractas.

Una teología renovada ha de compensar con esa atención a la existencia histórica de Jesús de Nazaret las deficiencias de que adolece gran parte de la especulación cristológica del pasado, pero sin abandonar sus logros y riquezas, como tantos han hecho sin el debido control de las fuentes teológicas con una hermenéutica adecuada. Ha de recuperar, en especial, la dimensión histórica de la vida humana de Jesús en su estado de kénosis, el aspecto personal de sus relaciones con Dios, su Padre, en obediencia y libre sumisión, y finalmente, el motivo soteriológico que constituye el fundamento de su misión mesiánica. Esta vuelta y esta mirada renovada al Jesús real de la historia someten a la teología de su psicología humana y de su conciencia y conocimiento, objeto de nuestro estudio, a una cierta revisión. Es preciso prestar más atención a los misterios de su vida, felizmente recuperados en el nuevo catecismo oficial, muy rico en la mejor teología bíblica⁴⁵.

Existen dos acercamientos al problema; los dos tienen como punto de partida polos opuestos, según las dos clásicas orientaciones —desde abajo o desde arriba— para acercarse al misterio de la encarnación y proceden de las escuelas de Antioquía y de Alejandría. Ambas perspectivas son igualmente válidas pero necesitan completarse mutuamente, no sea que, haciéndose unilaterales, amenacen la unidad o la distinción. Las controversias de las últimas décadas dan fe de la realidad de un peligro semejante⁴⁶.

Ambas *perspectivas, la ascendente y la descendente*, deben combinarse en una teología de la psicología humana de Jesús que quiera hacer justicia al mismo tiempo tanto a la realidad de su condición humana e histórica como a su identidad personal de Hijo de Dios. Pero, como dice Pío XII en la encíclica *Sempiternus rex*, con tal de no perder de vista que es imprescindible una *prioridad de la perspectiva ascendente* (alejandrina) sobre la descendente (antioquena).

45. Los misterios de su infancia, vida oculta, tentaciones, bautismo y transfiguración, de la agonía en el huerto y del grito en la cruz, de su conciencia de la mesianidad y filiación, de su conocimiento e ignorancia, de su oración y confianza en Dios, de su entrega a su misión y de su obediencia a la voluntad del Padre, de su libre autoentrega y del «abandono» en las manos de su Padre. Cf. DUPUI, *Cristología*, trad., ed. Verbo Divino, 1997.

46. Partiendo de la cristología del «homo assumptus», de la escuela antioquena, los teólogos escotistas Déodat de Basly y L. Seiller, han afirmado que la «unión hipostática» no afecta a la psicología humana de Jesús. El «hombre asumido» actúa como si fuese una persona humana; es el sujeto humano, plenamente autónomo en el que el Verbo de Dios no ejerce la más mínima influencia.

Aquí es esencial recordar la llave —como observa justamente el Card. Ch. Journet— que abre todas las cerraduras y sin la cual, por hábil y sabio que un cristiano sea, trabajaría siempre en vano: cuando se trata de la aparición del mundo, de la aparición de la vida, de la aparición del alma humana, de la aparición de la gracia santificante y del primer Adán, lo que hay que considerar es, ante todo, el movimiento de descenso por el cual la divinidad, rompiendo con lo que le precedía, inaugura un orden nuevo superior, discontinuo; y después, solamente después, el movimiento de ascenso por el cual un ser preexistente se encamina de un modo continuo hacia sus fines proporcionados, o prepara, bajo la influencia de una moción que lo eleva, un orden que le sobrepasa⁴⁷. Tal es el principio, considerado por Santo Tomás en su aplicación última, que le permitirá ilustrar, bajo sus diversos aspectos, el mismo misterio de la aparición del «segundo Adán». El Cuerpo de Cristo —escribe él— fue asumido por el Verbo inmediatamente, no progresivamente: no hay que imaginarse aquí un movimiento ascensional por el que un ser preexistente sería conducido poco a poco a la unión divina, como lo creyó Fotino, que fue hereje; téngase ante todo cuidado con el movimiento de descenso del Verbo de Dios que, siendo perfecto, asume una naturaleza imperfecta. Cristo poseyó la gracia santificante inmediatamente, no progresivamente: *«En el misterio de la Encarnación, hay que considerar bastante más el movimiento de descenso de la plenitud divina en la naturaleza humana, que el movimiento de progreso por el que una naturaleza humana preexistente se volviera hacia Dios»*⁴⁸.

A. Cristologías «de abajo arriba», ascendentes y evolutivas

1. Caracteres comunes a las cristologías no calcedonianas

Sabido es que con ocasión del centenario del Concilio de Calcedonia comenzaron a proponerse cristologías inspiradas en el pensamiento de la modernidad postcartesiana. Para hacer inteligible el dogma deberían *reinterpretarse* aquellas clásicas fórmulas, según esa nueva *forma mentis* acorde con la «así llamada» mentalidad moderna.

Se ha acusado, en efecto, a los Concilios (Nicea, Efeso, Calcedonia, etc.) de haber hecho una adaptación de la doctrina bíblica a la filosofía griega, mediante el uso de las «nociones filosóficas griegas de persona y de naturaleza»: habría sido una *helenización* del cristianis-

47. S. Th. III, qu. 33, a, ad 3. Cf. Ch. JOURNET, *Introducción a la teología*, Bilbao 1967, 138.

48. S. Th. III, qu. 34 a. 1, ad 1.

mo⁴⁹. En realidad no es así, precisamente porque las palabras *naturaleza* y *persona*, en las fórmulas de los Concilios, significan simplemente las nociones comunes a cualquier verdadero conocimiento humano. Es más, en la formulación de la fe sobre el misterio de Cristo, los Concilios tuvieron que dejar aparte la filosofía griega, ya que ésta no podía aceptar una naturaleza humana que no constituyera una correspondiente persona humana. Fue el nestorianismo el que permaneció anclado en aquella filosofía, ya que afirmó que la naturaleza humana de Jesucristo constituía también una persona humana. También los monofisitas intentaron helenizar el cristianismo, en cuanto que también estuvieran anclados en la falsamente necesaria correspondencia «una naturaleza=una persona». Por el contrario, la «fatigosa elaboración del dogma cristológico realizada por los Padres y los Concilios, nos reconduce siempre al misterio del único Cristo, Verbo encarnado para nuestra salvación, tal como nos es dado a conocer por la Revelación».

Estos teólogos no calcedonianos abandonan completamente la perspectiva descendente de la tradición Alejandrina, que hizo suya Tomás de Aquino según la cual la persona ontológica del Hijo de Dios comunica con la humanidad de Jesús y, en consecuencia, ésta existe —creada en el mismo acto de asumirla— en el «acto de ser» poseído incommunicablemente por el Hijo. La rechazan porque haría impersonal su humanidad e irreal, en último análisis, una existencia humana. ¿Es concebible —se objeta— el «éxtasis de ser» (H.M. Diepen) del hombre Jesús en el Hijo de Dios?

Precisamente por esa razón, según P. Schoonenberg —y no pocos contemporáneos— Jesús no sería una persona divina que asume la naturaleza humana, sino una persona humana en la que Dios está plenamente presente y operante en su Verbo. Nada tendría, pues, su psicología humana que trascendiera la del común de los mortales, salvo su perfección única e insuperable.

W. Kasper responde acertadamente a la objeción que precisamente el «acto de ser» del Hijo dota a la humanidad de Jesús de una existencia humana real y auténtica: lo hace hombre de forma personal: lo personaliza⁵⁰. O dicho de otra manera: la humanidad de Cristo está *en hipostasiada* en el Verbo⁵¹.

49. OCÁRIZ, MATEO-SECO, RIESTRA, *ibid.* Además de A. VON HARNACK (cfr. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5.ª ed., Tübinga 1931, 20), también han defendido las tesis algunos autores modernos que se han separado de la verdadera fe de la Iglesia (vid. una crítica a estos autores en J. GALOT, *Cristo contestato*, cit., 75 ss. Cf. OCÁRIZ, MATEO-SECO, RIESTRA, cit., 163).

50. La asunción de la humanidad de Jesús, acto de la más alta unión, sitúa a esta naturaleza en su autonomía de criatura.

51. No puede darse, en efecto, una naturaleza racional existente que no sea persona, es decir, que no esté hipostasiada en algún sujeto.

En 1972 la Congregación para la Doctrina de Fe salió al paso de las cuestiones planteadas, sobre todo, por los llamados teólogos anticaldonianos, insistiendo en que son errores contra la Doctrina de Fe aquellas «opiniones según las cuales la humanidad de Jesucristo existiría no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma, como persona humana, y por tanto, el misterio de Jesucristo consistiría en que Dios, revelándose en manera suma, estaría presente en la persona humana de Jesús». Para Schillebeeckx, por ejemplo, Jesús sería persona humana, una persona humana tan de Dios que podríamos hablar de que en Él se da una identificación hipostática. En la única persona de Jesús tiene lugar la suprema revelación de la divinidad y la máxima apertura de la humano a lo divino. Pero esto es decir sólo que Jesús es especialmente santo, pero no que sea Dios, el Unigénito del Padre, preexistente desde toda la eternidad⁵².

2. Ch. Ducquoc y la Cristología liberacionista

La Cristología de Ch. Ducquoc⁵³ muy difundida e influyente en los medios liberacionistas (G. Gutiérrez, y tantos otros bien conocidos) pretende hacer teología ascendente en contraposición a las teologías clásicas que utilizan un método descendente. La diferencia de ambos métodos radica —según él— en las diferentes circunstancias históricas. Si el método descendente fue legítimo «en una época que ignoraba la exégesis científica y declaraba evidente cierta idea de Dios», «actualmente —añade— la exégesis obliga a respetar el testimonio neotestamentario y descubrir en dicho testimonio los indicios de trascendencia que confesamos a propósito de Jesús» (p. 12).

Con actitud acrítica acepta como norma todas y cada una de las hipótesis de la *Formgeschichte* y de la *Redaktionsgeschichte*: «la crítica de las representaciones —dice Ducquoc— a partir de nuestro saber científico, coincide con los resultados de una sana exégesis. Los teólogos, sobre todo en el catolicismo, se han detenido en los relatos evangélicos. Se han olvidado de que Lucas y Juan, al escribir para un ambiente griego, tuvieron que subrayar con energía el carácter total de la vida del resucitado y oponerse al dualismo inherente a la mentalidad helenista. La insistencia en la corporeidad del resucitado,

52. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1981, 615.

53. C. DUCQUOC, *Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazareth, el Mesías*, Salamanca 1974. Le parece «sano» el método exegético bultmaniano, el único objeto de rechazo total en el reciente documento de la PCB de 1993 (ver nota 27).

por consiguiente, se explicará por el carácter polémico de estos escritos» (pp. 340-341)⁵⁴.

Cristo dice de sí mismo que es Hijo de Dios (cfr. pp. 551 y ss., *passim*). Inspirándose en la reflexiones de Ricoeur, de que la finalidad del cristianismo es revelar la identidad práctica entre el hombre y Dios, por medio de la institución de la fraternidad entre el Hijo de Dios y la Humanidad (p. 551), afirma que «Jesús no es Hijo a pesar de su condición terrena, sino que es auténticamente Hijo por no haber rechazado la finitud de nuestra existencia» (p. 564). Esto equivale a afirmar que la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Hijo, se ha constituido como tal en virtud de una actitud consciente y libre del hombre Jesús, que llegaría así a ser el Hijo de Dios. Esta posición llevada al límite, conducirá a un adopcionismo cristológico y modalismo trinitario, que no acepta la Trinidad inmanente⁵⁵.

Los intérpretes católicos —siguiendo a los Santos Padres— han tratado de explicar el misterio del abandono de Cristo (Sal 21) partiendo siempre, como veíamos, de la unión hipostática y la visión beatífica inamisible que el alma de Cristo tuvo desde el primer instante de su existencia. Ducquoc, al no partir de esta enseñanza incurre en imprecisiones y ambigüedades. «La agonía de Jesús es la percepción de la injusticia que se comete contra los pobres y los débiles, contra los que esperan el reino» (p. 304). Son constantes las afirmaciones (cfr. pp. 284-295, *passim*) sobre *el carácter inexorable de la condena de Cristo*, sin que se hable nunca de la libertad y voluntariedad con que Jesucristo aceptó los sufrimientos de su Pasión y Muerte que son el alma de la redención. Ducquoc interpreta todos estos pasajes del evangelio recurriendo a causas puramente humanas —psicológicas y sociológicas sobre todo— y nunca habla ni de la Voluntad de Dios que determina redimir al mundo por su Pasión y Muerte del Verbo Encarnado, ni de la voluntad humana del alma de Cristo que libremente acepta esa Voluntad divina.

La noción de redención de Ducquoc se acerca, al no hablar nunca del pecado original, al moralismo de los protestantes liberales («El profeta que muere dando testimonio», p. 421) e incluso a las conclusiones más extremadas de la llamada teología de la liberación: «La Escritura habla de pecado. Nosotros preferimos hablar de liberación, sin precisar cual es el objeto de esa liberación» (p. 431). Consecuente-

54. Ducquoc —de acuerdo con la exégesis del protestantismo liberal— presenta a los evangelistas como si hubieran traicionado —con buena voluntad— los hechos en función de unas finalidades polémicas.

55. Ducquoc no admite, por otra parte, la muerte como separación del alma del cuerpo.

mente con lo dicho presenta un mesianismo despojado de su dimensión trascendente y religiosa y reducido a un ámbito puramente humano, compatible ya con una liberación preponderante y terrena y con la doctrina marxista. El apelativo de «reino de Dios» exige una referencia a la «justicia» de la tradición profética, y ésta guarda una relación con el deseo que se manifiesta en las luchas históricas por una sociedad menos inhumana (p. 462, nota 210).

(Los AA. más o menos proclives a la teología de la liberación —entre nosotros G. Faus, Sobrino, Ellacuría, Bustos— muy influidos por Ducquoc, defienden tesis parecidas a las de Ducquoc, y en general a las de teólogos no calcedonianos).

3. *De la cristología de la liberación al relativismo posmoderno*

Según el Card. Ratzinger el hundimiento de los sistemas de gobierno de inspiración marxista en el Este europeo resultó ser, para esa teología de la praxis política redentora una especie de ocaso de los dioses: precisamente allí donde la ideología liberadora marxista había sido aplicada, consecuentemente, se había producido la radical falta de libertad, cuyo horror aparecía ahora a las claras ante los ojos de la opinión pública mundial⁵⁶.

La caída de esta esperanza trajo consigo una gran desilusión, que aún está lejos de haber sido asimilada. Por eso, parece probable que en el futuro se hagan presentes nuevas formas de la concepción marxista del mundo, aunque según Ratzinger, de momento, quedó la perplejidad: el fracaso del único sistema de solución de los problemas humanos científicamente fundado sólo podía justificar el nihilismo o, en todo caso, el relativismo total; que es, como se sabe, la filosofía dominante de la postmodernidad.

Aunque no se ha de negar cierto derecho al relativismo en el campo socio-político, el problema se plantea a la hora de establecer sus lí-

56. «Cuando la política quiere ser redención, promete demasiado. Cuando pretende hacer la obra de Dios, pasa a ser no divina, sino demoníaca. Por eso, los acontecimientos políticos de 1989 han cambiado también el escenario teológico. El marxismo creía conocer la estructura de la historia mundial, y, desde ahí, intentaba demostrar cómo esta historia puede ser conducida definitivamente por el camino correcto. El hecho de que esa pretensión se apoyara sobre un método en apariencia estrictamente científico, sustituyendo totalmente la fe por la ciencia, y, haciendo a la vez, de la ciencia praxis, le confería un formidable atractivo. Todas las promesas incumplidas de las religiones parecían alcanzables a través de una praxis política científicamente fundamentada». Card. J. RATZINGER, *Situación actual de la fe y de la teología como ciencia*, en el Encuentro con el episcopado americano de Guadalajara (México). L'Osservatore Romano, 1-XI-1996.

mites. Este método ha querido aplicarse, de un modo totalmente consciente, también al campo de la religión y de la ética.

Siendo el relativismo un típico vástago del mundo occidental filosófico, conecta con las intuiciones filosóficas y religiosas de Asia, especialmente y de forma asombrosa con las del subcontinente indio. El contacto entre esos dos mundos le otorga, en el momento histórico presente, un particular empuje. En su acepción relativista, dialogar significa colocar la actitud propia, es decir, la propia fe, al mismo nivel que las convicciones de los otros. Los teólogos «cristianos» de esta «forma mentis» no aceptan a Jesús como el único Cristo (Mesías o ungido), el «único nombre bajo el cielo en el cual podemos salvarnos» (Hech 4,12). Sería uno entre tantos Cristos o maestros de sabiduría como van apareciendo en la historia de las religiones, especialmente en el lejano Oriente. Sería, en suma, un «mero hombre» especialmente iluminado, que prepara el camino a una nueva Era no dogmática en la que el sincretismo relativista sería la panacea contra todas las violencias y peligrosos fundamentalismos.

Según J. Hick, P. Knitter⁵⁷ y R. Panikkar, por ejemplo, el relativismo antirreligioso y pragmático de Europa y América puede conseguir de la India una especie de consagración religiosa, que parece dar a su renuncia al dogma la dignidad de un mayor respeto ante el misterio de Dios y del hombre. A su vez, el hacer referencia del pensamiento europeo y americano a la visión filosófica y teológica de la India refuerza la relativización de todas las figuras religiosas propias de la cultura hindú.

El relativismo de Hick, Knitter y teorías afines se basa, a fin de cuentas —según Ratzinger— en un racionalismo que declara a la razón —en el sentido kantiano— incapaz del conocimiento metafísico, la nueva fundamentación de la religión tiene lugar por un camino pragmático con tonos más éticos y más políticos⁵⁸.

57. El antes sacerdote católico P. KNITTER ha intentado superar el vacío de una teoría de la religión reducida al imperativo categórico, mediante una nueva síntesis entre Asia y Europa, más concreta e internamente enriquecida. Su propuesta tiende a dar a la religión una nueva concreción mediante la unión de la teología de la religión pluralista con las teologías de la liberación. El diálogo interreligioso debe simplificarse radicalmente y hacerse prácticamente efectivo, fundándolo sobre un único principio: «el primado de la ortopraxis respecto a la ortodoxia». Cf. *Civilidad católica*, Editorial Cuadernos 1, 1996, 107-120.

58. Hay también una respuesta al lema «todo es relativo», que se conoce bajo la pluriforme denominación «New Age», y sobre cuya peligrosidad ha alertado con frecuencia Juan Pablo II.

4. *Cristología concencial de K. Rahner*

La influencia de este famoso teólogo alemán ha sido especialmente extensa e intensa antes, durante y en el postconcilio, hasta hace algún tiempo. Es evidente que en la actual crisis postmoderna de la modernidad —de la que Rahner es un brillante epígono— ha decaído notablemente su estrella. Si positiva ha sido su capacidad de incitación a superar rutinas y abrir nuevos horizontes, no puede afirmarse, a mi juicio, que su influjo haya sido beneficioso para el avance de la cristología; más por los «a priori» metafísico-antropológicos que vehiculan y reducen el horizonte de su pensamiento teológico, que por sus desarrollos, que son con frecuencia brillantes y acertados.

K. Rahner se pregunta de qué modo el hombre Jesús es subjetivamente consciente de su propia divinidad. Responde que esa autoconciencia no es una nueva realidad añadida a la unión hipostática, sino que representa el aspecto subjetivo de la misma. La unión hipostática no podría existir sin esa conciencia, ya que es la prolongación natural de la unión hipostática misma en la esfera del entendimiento humano. Por eso, el ego de los dichos evangélicos de Jesús se refiere a la persona del Verbo, en cuanto humanamente consciente de sí mismo⁵⁹.

El ego humano psicológico de Jesús es, la prolongación, en la conciencia humana, del ego de la persona del Verbo. El uno no se opone al otro, sino que se relaciona esencialmente con él. Sin un centro humano semejante de referencia, el Verbo no podría ser consciente de forma humana de las propias experiencias humanas como suyas⁶⁰.

Aunque estas afirmaciones de Rahner tienen un cierto parecido con las de la teología clásica de inspiración tomista (por ejemplo, P. Parente, *El Yo de Cristo*, cit.), son, sin embargo, de muy diversa significación. Nada tienen que ver con la necesidad, postulada por la teología clásica, de un esclarecimiento del saber beatífico o sobrenatural infuso para la autoconciencia humana del Verbo. La divinidad del Unigénito del Padre trasciende la capacidad del entendimiento creado, no es elevado por la luz de la gloria, (que en Cristo, brota connaturalmente de la unión hipostática). Pero Rahner confunde la apertura o trascendencia intelectual al ser en general con la inmediata apertura atemática a Dios, el Absoluto Ser Trascendente.

59. K. RAHNER, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en *Escritos de Teología*, Madrid 1964, 221-246

60. K. RAHNER, *La cristología entre la exégesis y la dogmática*, en *Escritos de Teología* 1, Madrid 1963.

Según Rahner la cristología clásica sólo ha considerado los textos bíblicos que eran fácilmente traducibles en las categorías metafísicas clásicas, perdiendo de vista casi por completo la *psicología de Cristo*. Aboga Rahner por la construcción de la «cristología concencial», distinguiendo entre lo que llama afirmaciones ónticas y afirmaciones metafísico-gnoseológicas (que llama también onto-lógicas o filosófico-co-existenciales).

Rahner aplica «a priori» a la cristología sus principios metafísico-gnoseológicos (los que desarrolla en *Hörer des Wortes*). Toda afirmación óntica —sostiene— debe traducirse en una afirmación onto-lógica (o concencial). Según el principio «ens et verum convertuntur»⁶¹, la unión substancial de la humanidad con el Logos, siendo como es una determinación de la naturaleza humana misma, no puede ser inconsciente, pues es la máxima actuación óntica que cabe en una criatura. La Encarnación sería algo así como la cumbre de la Creación. En este sentido escribe K. Rahner: cuanto más unida está una persona a Dios, por su ser y por su existir de criatura, tanto más intensa y profundamente alcanza el estado de autorrealización: «La proximidad y la lejanía, el estar a disposición y la autonomía de la criatura, crecen en la misma medida y no en medida inversa. Por eso Cristo es hombre de la manera más radical y su humanidad es la más autónoma, la más libre, no a pesar de, sino porque es la humanidad aceptada y puesta como automanifestación de Dios»⁶².

Aquí late la idea de que la humanidad, llevada a su perfección última, se identifica con Dios, en cuanto —afirma Rahner— *Dios sale de su propia subjetividad*. (Obsérvese el eco de la «mediación» hegeliana, en su dialéctica infinito-finito, que está en las antípodas de Tomás de Aquino. Sólo forzando el sentido de los textos se puede pretender —como hace Rahner— la convergencia de estos principios con los del Santo Doctor).

De que la Humanidad de Cristo sea perfecta (*perfectus Homo*) y por tanto sea ejemplar supremo para todos los hombres, no puede en absoluto deducirse, sin embargo, que la perfección de la naturaleza

61. Rahner reinterpreta la fórmula de la metafísica clásica —la inteligibilidad o verdad trascendental, que mide y «se impone» a mi inteligencia— en el sentido de la modernidad postcartesiana, que, partiendo de la inmanencia del yo —del yo trascendental, a partir de Kant—, afirma que es el «yo» autoconsciente quien pone inteligibilidad o verdad. La autoconciencia sería en Rahner, previa a la heteroconciencia —al conocimiento objetivo— y su condición de posibilidad. A. Millán Puelles ha mostrado fenomenológicamente que, *en la subjetividad humana, no hay autoconciencia sin heteroconciencia*, sin transcendencia intencional a lo real.

62. K. RAHNER, *Teología de la encarnación*, en *Escritos de Teología*, Madrid 1963, 139-158.

humana *en cuanto tal* consista en ser naturaleza de una Persona divina, es decir, como reclamando de algún modo la unión hipostática.

Se tiene la impresión de que Rahner afirma de Cristo una verdadera personalidad ontológica humana, distinta de la del Verbo. «Con respecto al Padre —escribe Rahner— el hombre Jesús se sitúa en una unidad de voluntad que domina *a priori*, y en una obediencia de la que deriva toda su realidad humana. Jesús, es, por antonomasia, el que recibe constantemente su ser del Padre y vive entregado al Padre siempre y sin reservas en todas las dimensiones de su existencia». J.A. Sayés dice justamente que «con este planteamiento de los dos sujetos, Rahner sólo puede conseguir la unidad en el plano de la acción. Cuando se pone uno frente a otro a dos sujetos, la unión entre ambos será simplemente la unión de acción, de relación de amor, no pudiéndose decir, entonces, que Jesús es Dios»⁶³. Según Rahner la clásica afirmación de una Persona en dos naturalezas de la fórmula de Calcedonia no puede ser falsa. Sin embargo, visto que esa «metafísica humana» no da razón del carácter mediador de Cristo, ni de su real autonomía humana, se empeña en reinterpretarla elaborando una nueva fórmula cristológica, en términos más «existenciales»; es decir, desde los presupuestos propios de su antropología trascendental de raíz kantiana, con connotaciones hegelianas e inspiración heideggeriana⁶⁴.

La reinterpretación del dogma de Calcedonia en categorías existenciales «modernas» propuesta por Rahner es, a mi juicio, desafortunada y llena de ambigüedades doctrinales. Pero, es, además, «epigonal». La modernidad ilustrada en la que se inspira, está en trance agónico de extinción —en acelerada fase de derribo— desde el advenimiento del relativismo postmoderno, (que brota —dicho sea de paso— de la misma línea de pensamiento que ha tomado conciencia de sus contradicciones). Sus características son bien conocidas⁶⁵: irracionalismo, fin de la metafísica y de la historia, el «pensiero devole» de tan irritante superficialidad, la disolución de lo humano en el cosmos.

Esta situación está pidiendo a gritos volver los ojos al evento sapiencial de Tomás de Aquino, capaz de asumir cuanto de valioso —que no es poco— ha emergido de la proteica modernidad, como puede com-

63. J.A. SAYÉS, *Jesucristo, ser y persona*, Burgos 1984, 87.

64. Una clara muestra del influjo hegeliano en el trascendentalismo de Rahner es su afirmación de la «coimplicación» de la finitud en lo Infinito, en una suerte de dialéctica del Absoluto.

65. Una buena descripción del fenómeno postmoderno, —cuyo origen no es otro que la crítica a los «siete pilares básicos de la modernidad»— que concluye invitando a volver los ojos a Tomás de Aquino y al personalismo cristiano integrado en sus principios inspiradores, puede verse en E. FORMENT, *Modelos actuales del hombre*, curso de El Escorial de julio de 1995. Cf. Verbo 323-4 (1996) 241-277.

probarse en el personalismo contemporáneo —dialógico y relacional— de inspiración bíblica⁶⁶.

B. *Cristologías descendentes de inspiración alejandrina en continuidad con Tomás de Aquino*

Muchos autores, influidos por la cristología concencial de Rahner postulan una imposible conciencia directa humana que Jesús tendría de su divinidad, al margen de la luz intelectual de su triple ciencia humana, que es negada por ellos. Ya hemos expuesto antes las razones que obligan a rechazar esta posición, que parece ignorar la trascendencia de la naturaleza divina del Verbo, que «personaliza» su naturaleza humana, respecto a esta última. Implicaría, en efecto, una cierta confusión entre ambas, al menos en el plano del dinamismo operativo. Pero no faltan, por fortuna, esclarecimientos y desarrollos de aquella teología clásica —que ya había logrado notable madurez y coherencia en la teología francesa de entreguerras, como hemos visto— que avanzan en la buena dirección, intentando superar sus insuficiencias sin abandonar lo perennemente válido de aquella fecunda tradición.

Aquí tratamos de tres interesantes aportaciones de autores recientes que creo dignos de atención, que procuran avanzar en la dirección que señalaron, sin apenas recorrer el camino, los más autorizados representantes de la Cristología clásica, en especial Sto. Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás. Fue precisamente esa preocupación por salvaguardar la plena humanidad del Salvador la que condujo a Sto. Tomás de Aquino a admitir en su madurez (rectificando en la Suma Teológica su negación anterior) la ciencia experimental adquirida de Cristo. Pero aun entonces rechazó que pudiera aprender algo de cualquier hombre como contrario a su dignidad de «Caput Ecclesiae, quoniam omnium hominum».

Esta negación era inaceptable. La piedad cristiana siempre ha intuido que Jesús aprendió de María y de José, a quienes estaba sujeto⁶⁷.

66. Para una amplia información sobre él, cf. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1997; Juan Luis LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid 1996.

67. Baste este conocido testimonio de Mons. Escrivá de Balaguer: «Pero si José ha aprendido de Jesús a vivir de un modo divino, me atrevería a decir que, en lo humano, ha enseñado muchas cosas al hijo de Dios. Hay algo que no me acaba de gustar en el título de padre putativo... Ciertamente nuestra fe nos dice que no era padre según la carne, pero no es esa la única paternidad»; y cita a S. Agustín: «Por eso dice S. Lucas: se pensaba que era padre de Jesús. ¿Por qué dice sólo se pensaba? Porque el pensamiento y juicio humanos se refieren a lo que suele suceder entre los hombres. Y el Señor no nació del germen de José.

Sto. Tomás, participaba de la idea, teñida de platonismo, —común entonces—, de que para ser verdaderamente hombre, sería suficiente satisfacer al tipo intemporal de humanidad, dejando en la sombra un aspecto que es esencial al hombre «viator»: la noción de desarrollo o crecimiento en el tiempo, si —como el propio Santo Tomás enseña— la noción de «ratio» implica la de movimiento y progreso. De ahí su negación de todo aumento de gracia y sabiduría en la vida del Señor —salvo en sus efectos— que parece contraria al texto de S. Lucas, y contradice la condición —necesariamente progrediente, en cuanto «viator»— de quien es plenamente «verus homo», aunque no «merus homo». Añádase a esta falta de sensibilidad ante la condición histórica del hombre, el del tema de la conciencia humana, que es un tema moderno. En uno y otro frente aportan valiosas sugerencias los tres autores que hemos seleccionado aquí, por su contribución al esclarecimiento del misterio del conocimiento humano de Cristo, superando algunas insuficiencias de la Teología clásica, pero en continuidad con ella y con respeto a la tradición.

1. *La visión beatífica de Cristo como conocimiento entregado en H. Urs von Balthasar*

Hans Urs von Balthasar —a diferencia de K. Rahner, que se preguntaba en qué modo el hombre Jesús es subjetivamente consciente de la propia divinidad— parte «desde arriba», y se pregunta, consecuentemente, —es la perspectiva adecuada— de qué forma el Verbo encarnado se hace consciente humanamente en la naturaleza humana que es asumida por el Unigénito del Padre.

Según Von Balthasar la ascensión de la naturaleza humana por el Verbo extiende también sus efectos hasta la conciencia humana de Jesús. La conciencia humana del Hijo de Dios es, pues, la prolongación en la conciencia humana del misterio de la unión hipostática. Así como la comunicación del «acto de ser» del Verbo a la naturaleza hu-

Sin embargo, a la fe y a la caridad de José, le nació un hijo de la Virgen María, que era Hijo de Dios» (*Sermón* 50,20. PL 38, 351).

«José amó a Jesús como un padre ama a su hijo, le trató dándole todo lo mejor que tenía. José, cuidando de aquel Niño, como le había sido ordenado, hizo de Jesús un artesano: le transmitió un oficio... Jesús debía parecerse a José: en el modo de trabajar, en rasgos de su carácter... No es posible conocer la sublimidad del misterio... ¿Quién puede enseñar algo a Dios? Pero es realmente hombre, y vive normalmente: primero como un niño, luego como un muchacho, que ayuda en el taller de José; finalmente como un hombre maduro, en la plenitud de su edad.. "Jesús crecía en sabiduría, en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres" (Luc 2,52). José ha sido en lo humano, maestro de Jesús» (*Es Cristo que pasa*, n. 55).

mana hace a ésta idónea para subsistir en él y le da la existencia, de manera semejante hace idónea a la conciencia humana elevándola para poder ser mediación de la autoconciencia humana del Verbo. Así, el ego hipostático del Logos se hace autoconsciente en la naturaleza y en la condición humana. El ego es la persona divina humanamente consciente de sí misma en cuanto encarnada: es el ego humano del Verbo.

La conciencia humana es propia del Verbo, mientras que la divina es común a las tres personas divinas. En la divina intratrinitaria, emerge una conciencia «del Nosotros», que tiene tres centros focales de conciencia. La autoconciencia humana de Jesús —en el Espíritu— por el contrario, introduce una relación de diálogo «Yo-Tú» entre el Padre y el Verbo encarnado: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30); «El Padre es mayor que yo» (Jn 14,28). Estos datos evangélicos que expresan la conciencia humana del Hijo encarnado pasan a clave humana y extienden a nivel humano —por obra del Espíritu Santo, que esclarece su inteligencia con la luz de la gloria— la relación interpersonal del Hijo con el Padre dentro de la vida divina.

Hans Urs von Balthasar admite, consecuentemente con su interpretación del ser *teándrico* de Cristo de inspiración alejandrina, una visión intuitiva «beatífica» que brota de la unión hipostática en su espíritu humano, en virtud de la plena divinización de su Humanidad. En ella brilla el esplendor de la gloria de Dios, propia del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad. Los discípulos «vieron su gloria» desde las primicias de Caná hasta la «hora» suprema de la glorificación en la Cruz, y creyeron en Él (de manera progrediente), en la «diástasis» temporal que culmina en la donación del Espíritu, que todo lo atrae hacia el Hijo del hombre elevado sobre la tierra en el árbol de vida de la Cruz salvadora (nos entrega el don del Espíritu como fruto del don de su vida en su holocausto: «tradidit spiritum»).

También la Humanidad de Jesús es como la nuestra, esencialmente dialógica. «Allí donde Dios dice a un sujeto espiritual quién es éste para él, el Dios fiel y veraz, y donde en el mismo movimiento le dice para qué existe (pues le adjudica una misión acreditada por Dios), allí se puede decir que el sujeto espiritual se individualiza. No es la simple individuación de una forma abstracta en una *materia signata quantitate*, sino el resultado de la historia de una respuesta a Dios en la *diástasis* temporal; no se puede dar a conocer con un discurso conceptual abstracto sino narrando una vida». Como consecuencia de ello, *la visión beatífica de Cristo «viator» es un conocimiento «entregado» que la inteligencia humana debe recibir con una actitud que está más próxima a la fe que al conocimiento escudriñador de quien pone en acto una cuali-*

*dad activa «propia»*⁶⁸. Evidentemente, en el caso de la fe no hay visión, y en el caso de la visión beatífica hay una visión «entregada». Por esto, «el ser llevado» de Cristo, tiene una afinidad intrínseca con la visión beatífica⁶⁹. El Espíritu que guía a Jesús es el Espíritu del Padre, que concede al Hijo precisamente en esa libertad «sin medida» (3,34). Y el Hijo no interfiere en ese espíritu paterno mediante ninguna decisión previa fijando la dirección de su soplo, o bosquejando a partir de sí mismo el plan que le desarrolla el Espíritu.

La relación de Jesús con «su hora», que es la hora del Padre, lo confirma: es esencialmente una hora «que viene, que está ahí en cuanto que viene y con ello determina todo lo que ocurre antes de ella y en ella (...)». Si se imaginara el saber de Cristo como si Él dispusiera de sus actos concretos en el tiempo igual que un ajedrecista genial, que desde la tercera jugada ve toda la partida y dispone las piezas para una partida que en el fondo ya está para él resuelta, entonces se suprimiría la entera temporalidad de Jesús, pero también su obediencia, su paciencia, el mérito de su existencia redentora, y ya no sería el prototipo de la existencia cristiana, ni por tanto, de la fe cristiana.

Es muy sugerente en Von Balthasar el planteamiento trinitario de nuestro tema y la antropología analógica subyacente y típica del personalismo contemporáneos de inspiración bíblica, pero le falta un estudio más riguroso (del estilo del que propone J. Maritain) de las diversas dimensiones del conocimiento humano de Cristo: de sus niveles de ciencia y conciencia de la Trinidad y su plan salvífico.

2. *Jacques Maritain. El supraconsciente divinizado de la visión beatífica y el doble nivel de conciencia del alma de Jesús*

J. Maritain, al final de su vida ha propuesto⁷⁰ una hipótesis de investigación muy bien recibida en algunos ambientes, que merece, a mi juicio, la máxima atención. Está en la misma línea emprendida por Santo Tomás de «desplatonización» de la Cristología y es plenamente fiel a su espíritu y a sus principios, aunque contradiga en algunos puntos su desarrollo doctrinal, que no toma suficientemente en serio la dimensión histórica de la existencia humana de todo hombre viador. Continúa en la misma dirección el intento que se propuso Santo Tomás de poner más y más de relieve la plena realidad de la humani-

68. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II*, q.5 a.5 ad 1um.

69. Cf. H.U. VON BALTHASAR, especialmente —entre sus numerosos escritos— *Teodramática III*, B, 2, pp.; Cf. *Teología de la Historia, La foi du Christ*, cits.

70. *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, París 1969.

dad de Cristo, que él mismo no llegó a desarrollar satisfactoriamente. Se lo impidió un cierto lastre de tradición humana que le habría llevado a aceptar como más probables por su «venerable antigüedad», o por considerarlas como «doctrina común entre los doctores», determinadas posiciones mal fundadas. (Así se explicaría su actitud en la cuestión de la Inmaculada Concepción).

Explica Maritain estas deficiencias en la cristología de Santo Tomás, haciendo notar que, además de ese lastre de tradición humana, faltaba entonces un instrumento filosófico que ayuda a abrir una nueva perspectiva más consecuente con la plena realidad de la humanidad de Cristo, perfecto hombre («verus homo», aunque no «purus homo»): la noción de «inconsciente», ya sea «infra» o «supraconsciente». En efecto: aparte del inconsciente de la moderna psicología, que es un «infraconsciente», hay un «supraconsciente» del espíritu que, en el plano natural, corresponde al espíritu en su fuente, la esfera del «intellectus agens» en la que se reciben las inspiraciones; y en el plano sobrenatural, al hontanar de gracia. Este último es el que puede aplicarse al caso de la humanidad de Jesús en un sentido analógico, trascendente y absolutamente único, que sería «el mundo del supraconsciente divinizado de la visión beatífica» propio de la gracia consumada (e infinita en su orden), en cuanto «comprehensor» en el paraíso de su alma, trascendente al «mundo de la conciencia», o del juego de las facultades conscientes que se ejercen libre y deliberadamente, en las que la gracia y la sabiduría infusas estarían sometidas a la ley de la perfección creciente, que parece esencial al estado del viator.

Habría, según esa distinción, una doble autoconciencia en Cristo hombre: la supraconciencia «celeste o solar» por la que se «veía» en su condición de «comprehensor» (de manera inefable y trascendente a su estado psíquico de «viator») como Verbo de Dios encarnado para redimirnos; y la autoconciencia «terrestre o crepuscular» que —a diferencia de la nuestra de viadores— estaba en Él esclarecida por la ciencia infusa, que participaba de la evidencia de la visión. Esta segunda le daba noticia, desde su más tierna infancia, de su divinidad y de su misión redentora, y fue creciendo progresivamente a lo largo de su vida de viador (cf. *o.c.*, pp. 51 ss., 119 ss.).

En la parte superior o paraíso supraconsciente de su alma, es donde la gracia de Cristo en la tierra era ilimitada (gracia de Jesús como «comprehensor»). En la parte inferior de su alma, o mundo de la conciencia, esa gracia era finita (gracia de Jesús como «viator») y no cesó de crecer hasta la muerte en la cruz, como su correlativa sabiduría infusa (no sólo adquirida).

- a) Doble nivel de ciencia infusa, que participa de la evidencia de la visión, mediación clave para su autoconciencia humana como viador y para el ejercicio de su misión salvífica

El objeto secundario de la visión beatífica —el conocimiento de las realidades extradivinas «in Verbo»— alcanza el ser propio de ellas en su fuente activa, de una manera divina, sin división en ideas múltiples en enlazamiento discursivo, que trasciende a todo saber creado. Se comprende —dada su inefable trascendencia— que para el cumplimiento de su misión el gran revelador del misterio de Dios y de su plan salvífico, precisara de una «traducción» de aquél saber trascendente e inefable en ideas aptas para su transmisión oral como Rabí de Israel⁷¹.

De ahí la necesidad de la ciencia infusa. Dios se valía de la visión beatífica de la humanidad asumida como de regla e instrumento para producir en su inteligencia humana formas ideativas intuicionales infusas, como emanaciones internas pasivamente recibidas de Dios, «hábitos», (en acto primero), que la inteligencia hace pasar a acto segundo (acto de operación) cuando las pone en ejercicio «ad imperium voluntatis»⁷².

Estas ideas infusas estaban —*ratione originis*—, divinamente iluminadas por su participación en la evidencia de la visión. Puede compararse su función a una agencia de cambio gracias a la cual el oro divino de la visión se cambiaba en monedas aptas para su transmisión: a espíritus puros de un modo directo, y a los hombres mediante el uso instrumental de conceptos formados por abstracción bajo la luz del intelecto agente, los únicos connaturales al hombre que pueden expresarse y ser comunicados al modo humano. (Algo así como los billetes de banco de gran valor que de nada servirían para saciar al hombre —si sólo disponemos de máquinas tragaperras— sin el cambio de monedas metálicas).

J. Maritain piensa acertadamente que también la ciencia infusa de Cristo, como la gracia y la caridad se encontraban en los dos regímenes o estados distintos, mientras duró su peregrinación terrestre, según las dos dimensiones, superior e inferior, de su alma humana: 1/ la del supraconsciente divinizado de la gracia plenamente consumada, cuyo psiquismo era celeste —de «*perfectus comprehensor*»—, y, 2/ la

71. Era Él el «revelador», en cuanto hombre, y el «Revelado», en cuanto Unigénito de la Trinidad cuya intimidad y plan salvífico vino a manifestar y realizar con la fuerza del Espíritu que le ungió como Mesías o Cristo. La misión del Hijo es inseparable de la del Espíritu, como señala con fuerza el CEC.

72. S. Th. III. s, 2. Maritain se inspira en Juan de Santo Tomás, autor que apreció toda su vida. Del gran Doctor de Alcalá del s. XVII recibió con frecuencia sugerencias para su fecunda creación filosófica.

de su estado de viador en su psiquismo humano común al nuestro en peregrinación terrestre como viador.

1. El primer estado es el que, a modo de cielo cerrado y en buena medida incommunicable (ya veremos en qué sentido y cómo), poseía la ciencia infusa en estado de plenitud suprema, tal y como la describe Sto. Tomás: en Cristo como Mediador único y Cabeza de todos los hombres y los ángeles, reposa el Espíritu Santo con sus dones (cf. Is 11,1-3) en una plenitud de la que todos recibimos gracia sobre gracia (Jn 1,16) que incluye la ciencia infusa y, que en Cristo excluía cualquier potencialidad que no estuviese actualizada⁷³ causada en lo más profundo de su alma humana «ex unione ad Verbum» (III, 12,2,3) y formaba un sólo hábito unitario.

2. Pero a la conciencia del estado de viador, escapa aquel supraconsciente celeste, no por oscuridad, como el infraconsciente, sino por su esplendor excesivamente luminoso, desproporcionado para su débil capacidad en esa dimensión inferior del alma humana. Era preciso que en esa zona, se fuera formando progresivamente un saber infuso diversificado en varios hábitos de perfección creciente, de menos luz que la que es connatural a los ángeles para poder usar de ella de modo discursivo mediante el concurso instrumental de conceptos formados bajo la luz del intelecto agente, es decir, traducibles al lenguaje humano según las necesidades crecientes de su misión salvífica de maestro de verdad⁷⁴. Los diversos hábitos que la componen crecían en intensidad de luz y en extensión, no en razón de sus actos, como la caridad, sino en razón de las necesidades crecientes para su misión reveladora.

De esta forma, la verdad que Cristo «veía» en lo más alto o profundo de su alma «la oía» en la esfera consciente —dada la naturaleza «locutiva» del entendimiento— por la mediación de un saber infuso de perfección creciente en extensión y en hondura que el Espíritu Santo iba suscitando en el estrato interior de la misma (valiéndose de la visión beatífica como de regla e instrumento) según las exigencias de su misión salvífica. Este saber enlazaba con el discurso racional de su saber experiencial adquirido, que precisa de la conversión a imágenes e ilustraciones concretas y sensibles, expresadas en aquellas sugerentes comparaciones y sublimes parábolas que tanto impactaban a sus oyentes abiertos a la verdad.

73. S. Th. III, 9,3; 11,1: «Conocía todas las cosas absolutamente», tanto aquello que puede conocerse a la luz del intelecto agente, como a la luz de la Revelación, con la luces proféticas como las de todos los dones del Espíritu Santo., incluyendo «omnia singularia praeterita, praesentia et futura», sin posibilidad de crecer.

74. En este nivel consciente desconocía, por ejemplo, el día del juicio (Mc 13,32; Mt 24,36).

Aquella maravillosa efusión de pensamiento humano y de palabra sublime transmitía un saber divinamente verdadero, divinamente cierto y divinamente infalible, porque era expresión de un saber infuso que, si bien tenía por objeto no la esencia de los misterios —como la visión beatífica—, sino sólo su inteligencia mediata y analógica creatural, participaba de la evidencia de la visión. Ella le prestaba aquella soberana autoridad que tanto asombraba a cuantos le oían.

La conciencia de su divinidad y de su misión salvífica, poseída con inefable evidencia que excluía cualquier forma de duda, tenía ese fundamento. No basta para explicarla —aunque la mayor parte de los teólogos actuales, negadores de la visión beatífica de Cristo así lo piensan— la luz infusa profética, que sin duda también poseía por eminencia y como hábito estable (a diferencia los beneficiarios del carisma profético, que es en ellos intermitente, nunca habitual, según Sto. Tomás). La luz profética comporta sólo evidencia «in attestante», que es de inferior rango a la evidencia intrínseca de la verdad conocida «en ella misma», como ocurría con la ciencia infusa de Jesús, porque participaba de la evidencia de la visión⁷⁵.

Sólo después de su muerte en la cruz, cuando el viador entró en la plena consumación que había poseído en la tierra sólo en el paraíso de su alma, pudo hacer uso práctico de aquella ciencia infusa infinita que precisaba para ejercer su señorío universal, que requiere el conocimiento pleno y gloriosamente manejable del infinito de detalles creados que, bien que conocidos ya de modo más sublime por la visión beatífica, precisaban transponerse en el registro ideativo de las especies infusas para poderse expresar a sí mismo, y comunicar a los ángeles y santos, sus ministros, cuanto precisa el ejercicio de su realeza que juzga y gobierna el universo, con el concurso de aquellos miembros de su cuerpo místico —ángeles y hombres (en los tres estadios, triunfante, purgante y militante, que coexisten en la Iglesia, su Esposa, hasta su plenitud escatológica en la nueva Jerusalén, cuando Dios sea todo en todos y entregue su reino al Padre) a quienes hace partícipes de su realeza—, como coejecutores ministeriales del Señorío universal de su Providencia salvífica.

- b) Doble conciencia humana solar y crepuscular, que Cristo tenía de su divinidad y misión salvífica

La noción de conciencia no aparece explícitamente en Santo Tomás, pues es una noción más moderna. La palabra conciencia conno-

75. Por eso le dice Jesús a Nicodemo (Jn 3,32): «el que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto (ciencia de visión) y *entendido* (ciencia infusa)».

ta un conocimiento esencialmente *experimental y sentido* (por reversión sobre los actos); se trata de un conocimiento *oscuro*, inexpressable en sí mismo en conceptos, que no alcanza la esencia del alma, que sólo puede «objetivarse» —ser expresada en conceptos— mediante una reflexión sobre ella misma del intelecto conceptualizante⁷⁶.

Es así como, sin alcanzar nuestra propia esencia, tenemos el conocimiento oscuro, no sólo de la propia existencia, sino de la subjetividad, conocimiento en el que la connaturalidad desempeña una función esencial. De modo tal que —por ejemplo— mediante la experiencia oscura de mi libertad, y de una vida en mí que trasciende la esclavitud de los sentidos, yo «siento» oscuramente que reacciono como hombre, incluso cuando todavía no haya formado el concepto de hombre, y sea por lo tanto incapaz de decirme a mí mismo que soy un hombre. El concepto de hombre, lo formamos abstrayéndolo de la experiencia sensible por el entendimiento agente, en el ejercicio de la inteligencia «vuelta» naturalmente hacia las cosas. Es entonces cuando al reflejarse este concepto en aquél otro conocimiento intelectual —preconceptual de experiencia oscura de la propia subjetividad— y gracias a este conocimiento *por connaturalidad*, tenemos conciencia explícita de ser un hombre. (Este planteamiento apunta a la «reflexibilidad originaria», segunda forma de autoconciencia descrita por Millán Puelles, que estudia este tema con más lucidez y hondura que Maritain. Cf. nota 61).

Estas reflexiones permiten alcanzar alguna explicación «analógica» —*mutatis mutandis*— del misterio de la conciencia que tenía Jesús de sí mismo, en la esfera inferior consciente, como viador que denomina «crepuscular», en contraposición a la autoconciencia «solar» propia del supraconsciente divinizado de la visión a la luz de la gloria que iluminaba la profundidad espiritual de su alma.

También Cristo, como verdadero hombre, tenía una conciencia oscura, experimental, sentida e inexpressable en conceptos, de «existir» y de ser «alguien». Pero también de que había en Él algo divino que transcendía la común condición humana, por la experiencia de su absoluta impecabilidad, de su Sabiduría sin ningún fallo, del inefable recuerdo de lo que había experimentado en la oración⁷⁷. Pero no de que fuera Dios, el Unigénito del Padre.

76. Cf. J. MARITAIN, *Corto tratado acerca de la existencia y del existente*, Buenos Aires, 1956, c. III.

77. No propiamente como afirma el P. DIEPEN, —según Maritain— por experimentar una dependencia ontológica respecto al Verbo, pues no remitía a «otro» sujeto distinto, sino al único Yo divino del Unigénito del Padre, y dependencia supone una alteridad aquí inexistente. *La theologie de l'Emmanuel*, 217.

Aquí es donde debe intervenir la ciencia infusa de su Divinidad, que en modo alguno es un «adorno» que debe enriquecer a Cristo por razones de excelencia, sino una necesidad metafísica de antropología teológica. Es, en efecto, la que hace posible el conocimiento intelectual perfectamente claro, de que es el Hijo Unigénito del Padre encarnado, que fue aumentándolo en intensidad creciente desde su precoz despertar al uso de razón hasta el «todo está consumado» de la séptima palabra en la Cruz. La luz intelectual infusa, que participaba de la evidencia de la visión, al reflejarse sobre aquel contenido noético oscuramente sentido de origen preconceptual, le hacía tener conciencia de Ser una Persona divina, el Verbo encarnado.

Simultáneamente, tenía plena conciencia de su condición humana, de que era «*verus homo*», consustancial con todos los miembros de la estirpe o naturaleza común de hijos de Adán; que como nuevo Adán había venido a recapitular, en solidaridad con todos y cada uno de ellos, desde el instante de la Encarnación.

También este conocimiento de sí como verdadero hombre, acontecía en virtud de la luz intelectual de la ciencia infusa. Al reflejarse ésta sobre la conciencia experimental oscura de su humanidad, le comunicaba aquel profundo saber acerca de lo que hay en el corazón de cada uno de los hombres, sus hermanos, de quienes es Cabeza y Salvador. A ella se añadía, además, la progresiva fuente de saber humano proveniente del aprendizaje, lectura, meditación y contemplación infusa incomparablemente profundas de la Sagrada Escritura, que eran parte importante de aquél saber que fue adquiriendo progresivamente y creciendo a lo largo de su vida sobre la tierra⁷⁸.

La conciencia de su ser teándrico y de su misión salvífica irrumpió en la zona inferior de su alma, como viador, con toda naturalidad —como «en germen»— tan pronto como alcanzó el uso de razón, (que fue sin duda extraordinariamente precoz), a la luz de su emergente ciencia infusa. Esta, aunque fue progresiva, en la zona inferior y consciente de su alma humana, fue muy superior a la de cualquier «*purus homo*», (pero no infinita —en su orden—, como la ciencia infusa que brotaba connaturalmente de la ciencia de visión en el paraíso «sellado» del supraconsciente de su espíritu humano plenamente divinizado, como necesaria consecuencia de la unión hipostática que le constituía en Mediador, «lleno de gracia y de verdad» de cuya plenitud desbordante todos estamos llamados a participar).

78. STO. TOMÁS aceptó en *S. Th.* III, 2,2 esta ciencia, corrigiendo —forzado por la Escritura— su opinión juvenil de las *Sentencias*, que era más común.

Es, pues, impensable, por absurda, la hipótesis de quienes imaginan una irrupción «sorpresa» en la conciencia de Jesús adolescente de su condición de Hijo Unigénito del Padre, de quien hasta entonces hubiera pensado equivocadamente que era un mero hombre, «como sacándole de su error precedente». Más bien hay que suponer que aquel conocimiento le fue dado por ciencia infusa desde su primera aurora, —en acto primero— en la primera infancia; desde que abrió los ojos, anterior a todo conocimiento reflexivamente consciente. Sólo más tarde pudo pasar a acto segundo —tan pronto como fue capaz, por desarrollo neuronal y orgánico de experimentar oscuramente su propia subjetividad— a la luz de la ciencia infusa ya presente en forma de hábito⁷⁹.

c) El supraconsciente divinizado por la visión beatífica en la Pasión de Cristo

Según Maritain, la misma naturaleza humana de Cristo se encontraba —como acabamos de ver— a la vez en dos estados distintos: como «comprehensor», el supraconsciente divinizado por la visión beatífica propia de la gracia consumada e ilimitada; y como «viator», en el que la gracia, en estado de perfección creciente, se manifestaba en una progresiva caridad, principio de actos meritorios, regulados no por la visión beatífica, sino por la ciencia infusa que participaba de la evidencia de la visión y de ella procedía.

Pues bien: entre ambos estados se daría una especie de «cloison», (una suerte de tabique traslúcido), que cerraba el paraíso supraconsciente de su alma, pero dejaba paso —por la luz de la ciencia infusa (que participaba de la evidencia de la visión)— a una irradiación vivificante sobre todas sus facultades, pero sin la transfiguración gloriosa y divinización terminal del mundo de la conciencia; Cristo era «comprehensor», pero no bienaventurado, ya que había venido para sufrir, y no toda su alma era bienaventurada en los dos estados de su alma humana (sólo en el superior) como tampoco lo era en el cuerpo.

Este tabique divisorio no era, ordinariamente, de separación total. Podía ser abierto cuando Jesús quería «franquear» el paraíso supraconsciente de su alma y penetrar en él con su conciencia, por medio de la oración infusa. Lo experimentaba, entonces, de un modo inefable, más allá de toda idea, refugiándose en él como en un nido, en la intimidad de la Trinidad: confiando al Padre sus dolores, su compasión por los sufrimientos de los hombres, su angustia por las ofensas a

79. A mi modo de ver, la antropología de Maritain es ajena a una concepción «coexistencial» y dialógica del personalismo que yo estimo acertada.

Dios y la profunda miseria moral del pecado, y contemplando ahí el profundo alcance de la obra redentora para la que había sido enviado.

Pues bien: en el momento de la agonía y de la Pasión, no pudo penetrar con su conciencia en el paraíso supraconsciente de su alma; toda experiencia, por sus facultades conscientes, de ese paraíso, y de su irradiación, le fue rehusada.

Fue así como se realizó el supremo ejemplar de la noche del espíritu de los místicos, la noche absolutamente completa⁸⁰. Todo el mundo de la visión beatífica y del supraconsciente divinizado estaba ahí, pero no lo experimentaba en absoluto por su contemplación infusa. La irradiación y el influjo de este mundo sobre el alma en su integridad eran más potentes que nunca, comunicándole la heroica fortaleza del combate supremo de la obra redentora, pero no era de modo consciente o experimentado. Jesús estaba más unido que nunca al Padre, pero en el pavor y el sudor de sangre, y en la experiencia del abandono de la cuarta palabra sobre la Cruz, «ut quid dereliquisti me».

Jesús murió —es ésta una sugestiva interpretación de Maritain, que hizo suya el Card. Journet (cf. *Nova et vetera*, 1968)— de un supremo éxtasis de amor. Su caridad de «viator», actuaba en la parte inferior de su alma, sujeta a la ley de perfección creciente (como la sabiduría infusa que la regulaba), en tanto que «viator», alcanzó la infinitud de caridad que, en tanto que «comprehensor», poseía en el cielo de su alma, medida por la visión beatífica y la ciencia infusa infinitas. No fue la violencia padecida la que causó la separación del alma y del cuerpo de Jesús (Jesús murió antes de lo que esperaban sus verdugos). «Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida para tomarla de nuevo; nadie me la quita sino que yo la doy libremente... este es el mandato que he recibido de mi Padre» (Io 10,17). Fue el amor, en su supremo grado, que consuma y trasciende la obediencia de su voluntad absolutamente unida con la del Padre, el que le hizo morir en un acto de supremo sacrificio por el que se somete voluntariamente al mandato de su Padre en un acto de perfecta obediencia libérrima⁸¹. Es, verdaderamente, «la hora de la glorificación del Hijo del Hombre» (Jn 12,23).

80. Quizá son por ello los místicos, que participan más intensamente en la plenitud de la mediación y de la vida de Cristo, de la cual todos recibimos, quienes mejor «viven» esos estados y pueden comprenderlos y expresarlos.

81. *O.c.* 141 ss. «Nunca podremos acabar de entender esa libertad de Jesucristo, inmensa —infinita— como su amor. Pero el tesoro infinito de su generoso holocausto nos debe mover a pensar: ¿Por qué me has dejado, Señor, este privilegio, con el que soy capaz de seguir tus pasos, pero también de venderte? Llegamos así a calibrar el recto uso de la libertad, si se dispone hacia el bien, y su equivocada orientación cuando con esa facultad el hombre se olvida, se aparta del amor de los amores» (Mons. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, n. 26).

El Verbo divino actuando por la instrumentalidad de su libre voluntad humana quiso el sacrificio supremo: que fuesen separados el cuerpo y el alma con la consiguiente privación de la vida humana, por la más total y terrible ruptura que pueda sufrir nuestra naturaleza. Y este holocausto, el mayor que cabe, lo quiso por amor a su Padre y a los hombres. En este momento la caridad de Cristo que era todavía «viator» franqueó el abismo que separaba lo finito de lo infinito, en un grado de perfección suprema e insuperable, que corresponde a la caridad que poseía como «comprehensor», en el paraíso de su alma; más allá de la serie infinita de grados de perfección creciente («crecía en edad, sabiduría y gracia»). Ese amor supremo corresponde a la cumbre de la unión mística en el transporte del alma en Dios, en el que (con palabras de San Juan de la Cruz) el hombre y Dios son un sólo espíritu y amor. Un amor tan total y poderoso, que la naturaleza humana no pudo soportarlo, de modo tal que arrancó al alma del cuerpo. Fue, pues, un éxtasis de amor el que hizo que muriese en la Cruz, entregando su alma en las manos del Padre, en el colmo de la libertad de su querer humano. En aquel breve momento de su muerte «in fieri», entró su conciencia de viador, expirando, en el cielo de su alma; de modo que conoció entonces cada ser humano, y lo amó, como si fuera el único en su realidad singular —según la conocida expresión de la *Mystici Corporis*—, por su visión beatífica y por su ciencia infusa, infinita (en su orden): pero ya no como antes, de modo supraconsciente, sino con toda su vida psíquica de viador expirante. Cuando, inclinando la cabeza, entregó su espíritu (Jn 19,30), entró por sus padecimientos, en su gloria (cf. Lc 26,27) de manera plena: consumado, quedó constituido, como nuevo Adán, Cabeza de la nueva humanidad de «hijos de Dios dispersos por el pecado» (Jn 11,52), y como *causa salutis aeternae* (cf. Heb 5,9), para cuantos la invocan con fe, atraídos (Jn 12,32) por la gracia del Espíritu que conquista para nosotros desde la Cruz salvadora.

3. *Ciencia y conciencia humana de Jesús, según González Gil. La ciencia de visión interpretada como connaturalidad ontológica. Conciencia humana de su filiación divina*
- a) Triple ciencia y connaturalidad ontológica con el Unigénito del Padre

He seleccionado a este autor por su agudeza innovadora en torno a nuestro tema, que se une a una positiva voluntad en sus propuestas —que presenta a título de hipótesis razonables— de entroncar con la gran tradición, en lo que, a su juicio, tiene de permanente.

Acepta la tesis clásica de las «tres ciencias» —es una buena muestra de esa actitud de respeto con una venerable tesis tradicional—, pero las interpreta de manera diversa, convencido de las insuficiencias de su explicación convencional. La primera no sería la «scientia beata» de los bienaventurados a la luz de la gloria, sino —mientras «no entra su gloria», hasta la Pascua del Señor— un conocimiento humano intuitivo por connaturalidad, atemático, de su inmediatez con Dios, que funda y provoca todo el conocimiento temático humano de Jesús por la mediación de sus saberes infusos y adquiridos; tanto de aquellos recibidos por la luz infusa del Espíritu, como de los que adquiere experimentalmente por el uso abstractivo del intelecto agente en su trato con los hombres. Piensa así conservar lo esencial de lo que apuntan, a su parecer, las declaraciones magisteriales, superando las insuficiencias teológicas clásicas⁸².

Inspira su propuesta nuestro autor en la noética tomista del conocimiento por connaturalidad, tal y como lo explica el *Santo Doctor en su exposición del don de Sabiduría del Espíritu Santo*⁸³. El oficio de este don, cuyo objeto es la causa suprema y universal (Dios), es dar rectitud al entendimiento humano en el juzgar de las cosas relacionadas con Dios. Se contrapone al principio de rectitud de juicio fundado en la investigación mediante el uso correcto de la razón objetivante; porque su modo de juzgar es «por cierta connaturalidad o simpatía» con las cosas divinas, procedente de la caridad que une al hombre con Dios (a.2). La sabiduría «toca más de cerca a Dios» por la unión subjetiva del alma con Él que la caridad opera (a.3), y hace posible juzgar de las cosas divinas, no según criterios y argumentos de racionalidad lógica, sino por una connaturalidad y unión con ellas, que sólo puede existir en un alma poseída por el Espíritu Santo (a.4).

Según nuestro autor la visión intuitiva que Cristo-hombre tenía de su Divinidad que atestiguan las fuentes teológicas, no sería un conocimiento de Dios como objeto, a la luz de la gloria, el propio de los bienaventurados (Dios hace en ellos de especie expresa automunicándose sobrenaturalmente sin mediación alguna), sino por cierta connaturalidad ontológica sobrenatural que permite experimentar la cercanía de Dios Padre también de manera inmediata y directa, como Hijo, sin mediación alguna. Se trata de una percepción por intimidad

82. Me ha parecido de más interés ocuparme de González Gil, prefiriéndolo a otros contemporáneos más conocidos e influyentes, como P. GALOT, *La coscienza di Gesù*. Roma 1971, porque, pese a la mayor difusión e influencia de este último, estimo más rigurosamente elaboradas sus propuestas (desde un estudio serio de la Escritura, que conoce bien) —de las que en parte disiento—, que la endeble teoría de Galot, cuya base estaría en la sustitución de la visión beatífica por una singular experiencia mística.

83. S. Th. II-II, 45. Cf. I-II 68, 4; II-II, 8, 5.

de sujeto que «toca la esencia»: «toca más de cerca a Dios», un conocimiento pro-conceptual, «Ver a Dios» (cf. Jn 1,18) es —según nuestro autor— experimentar su presencia íntima en comunicación interpersonal directa (cf. Mt 2,27).

En la base, de toda la vida intelectual de Jesús está este conocimiento no objetivo, o mejor quizás, una percepción de Dios por unión con Él, que le «connaturaliza» con la realidad y la actividad, la esencia y la «economía» de Dios. En efecto, —nos dice— precisamente por ser conocimiento por connaturalidad y no conocimiento temático de objetos, requiere, provoca y encamina su desarrollo en conceptos temáticos. A este proceso contribuyen los otros dos tipos de conocimiento de la tradición teológica, en fecunda simbiosis: tanto el que recibe por luz *infusa* del Espíritu Santo para el ejercicio de su misión salvífica, referido a las verdades relacionadas con el reino de Dios (no era misión suya enseñarnos ciencias naturales, sino el camino de la salvación), como la que tiene su origen en la abstracción del intelecto agente, o ciencia *adquirida*, a partir de su experiencia cotidiana, su meditación de las Escrituras, su diálogo con el Padre en la oración y el roce con los hombres en la vida.

No parece suficiente tal explicación, como muy bien demuestra Maritain. Negada la visión beatífica no percibe la necesidad de la mediación de aquél saber infuso⁸⁴. Los pasajes evangélicos que testifican el conocimiento que Jesús tenía de cosas lejanas o de los sentimientos internos de los hombres, o aquella autoridad sobrecogedora de su predicación, con aplomo y seguridad: («se os ha dicho..., pero yo os digo...»), son explicados por él apelando a la certeza carismática y la intuición clarividente, característica del don de profecía, sin aceptar un saber de formas ideativas intuitivas infusas, que participa de la evidencia de visión y de ella deriva, necesaria mediación para su función reveladora (como explica muy bien Maritain).

La raíz fundamental de toda la vida intelectual humana de Jesús sería —según nuestro autor— una doble connaturalidad, que podría darnos a entender, en la medida a nosotros posible, su vida psicológica humana. Connaturalidad *natural* con los hombres por razón de la misma naturaleza sujeta a la ley de la historia y del desarrollo; connaturalidad *personal* con Dios por razón de la persona del Hijo-hombre en unión íntima con el Padre. Esta segunda connaturalidad o *simpatía* con Dios y con las cosas de Dios puede darse en nosotros por dona-

84. La ciencia infusa sería —según Gil— «algo superfluo, inútil para Él y para nosotros; a no ser que la concibamos como es en realidad, una ciencia de prudencia y caridad que encajaba en la economía de la salvación, en la misión del Hijo-hombre en unión íntima con el Padre y en plenitud del Espíritu para salvarnos».

ción gratuita; en Jesucristo era congénita por ser él la persona del Hijo que está en el seno del Padre y posee sin medida el Espíritu del Padre y suyo.

Pero esta connaturalidad divina, congénita en él, se realiza en su connaturalidad humana: no a pesar de ésta, sino en y por ella. Recíprocamente, su connaturalidad humana es para nosotros reveladora y santificadora, porque está embebida en su connaturalidad congénita divina. Jesucristo es el hombre que vive plenamente su vida de hombre, la de todo hombre, pero la vive en connaturalidad con Dios, su Padre: en ese movimiento de continua recepción y continua entrega, en ese conocimiento mutuo que es comunicación mutua⁸⁵.

En virtud de su connaturalidad humana puede hacernos partícipes de su connaturalidad divina dándonos su Espíritu.

A mi modo de ver, González Gil no interpreta bien la doctrina del Aquinate acerca del conocimiento por connaturalidad⁸⁶, del que el influjo de la caridad en el don de sabiduría no es sino una de sus más eminentes manifestaciones. Es el gran tema del influjo del amor —raíz de todas las pasiones y afecciones del hombre— en el conocimiento (según sea aquél, tal será el alcance noético de éste).

El fundamento del amor es, sin duda, la connaturalidad ontológica o participación en los valores comunes con el consiguiente parentesco entitativo, conveniencia y complementariedad (identidad consigo, si se trata de amor al propio yo), o connaturalidad ontológica. El amor mismo es la expresión tendencial de aquella connaturalidad en cuanto conocida. Y su efecto formal es la unión transformante.

El influjo del amor en el conocimiento se funda precisamente en la unidad radical de la persona que conoce y el mutuo influjo o inmanencia consiguiente de inteligencia y voluntad, sentir e inteligir. Podrá darse una explicación «analítica» —tal la clásica de Santo Tomás— o la «estructural» del moderno personalismo. Pero el hecho de tal inmanencia —de orden dinámico— no puede menos de imponerse a la fenomenología del dinamismo del comportamiento humano. El amor, en efecto 1) selecciona y potencia la aplicación de la mente (a más interés, más atención), y 2) proporciona una nueva luz en la captación de lo conocido: la luz de la conveniencia al apetito⁸⁷. (Por

85. Cf. M.M. GONZÁLEZ GIL, *o.c.*, 425.

86. Véase una exposición muy acertada que tiene en cuenta toda su obra —no sólo el don de Sabiduría— en J.M. PERO SANZ, *El conocimiento por connaturalidad*, Pamplona 1964. J. FERRER ARELLANO, *Amor y apertura a la trascendencia*, «Anuario Filosófico» (1969) 125-134.

87. El alcance noético del conocimiento por connaturalidad no logra un *plus* objetivo: no se excede el área de lo objetivo, categorial, que abarca la apertura en su dinamismo cog-

eso la verdad práctica no se toma de modo inmediato por la adecuación de la inteligencia con su objeto, sino por conformidad con el apetito recto).

El amado queda intencionalmente interiorizado en el amante en la medida misma que éste vive extáticamente enajenado en el amado. Es un conocimiento:

— Más íntimamente penetrante, porque el amado queda intencionalmente identificado con el amante; penetra en su ámbito vital.

— Más trascendente, pues el trascender volitivo es extático y más «realista» que el cognoscitivo: tiende al «en sí» de lo querido (*oréxis*) a diferencia del trascender intelectual que es posesión de lo otro en su «en mí» con las condiciones subjetivas *a priori* que impone la inteligibilidad en acto (*analépsis*).

Como consecuencia, cabe decir: *a mayor intimidad en la unión transformante del amor, mayor penetración y transcendencia en el conocer*. El amor de caridad que derrama el Espíritu Santo en el alma de Cristo es de una plenitud desbordante, y consecuencia inmediata del «éxtasis» del ser de la unión hipostática.

Todo conocimiento humano de Dios —también de Cristo respecto a su Padre— es necesariamente mediato, salvo el de la visión beatífica. Negada ésta a Cristo viador, el conocimiento que funda su conaturalidad ontológica con Dios, no es, como sostiene nuestro autor, intuitivo, y sin mediación alguna. Está necesariamente mediado por una doble mediación en unidad estructural: 1/ La *conversio ad phantasma* propia de la perceptibilidad corpórea, espacio-temporal del hombre como ser-en-el-mundo, y 2/ La comprensión integral, aunque inadecuada y oscura de su núcleo esencial, de su «totalidad personal» —teándrica en el caso de Cristo—, que aparece como emergiendo de un *Alter ego* trascendente —el Unigénito del Padre— ignoto en el misterio de su *en sí*, advertido asintótica y negativamente. Tal mediación es, sin embargo, discreta y silenciosa. Aunque es, de hecho, mediata, se diría que no ha mediado proceso alguno de inferencia. En este sentido puede ser calificado de cuasi-intuición, pero de ninguna manera es intuitivo como la visión beatífica.

El conocimiento por connaturalidad, tiene, sin duda, una gran función que desempeñar en la autoconciencia humana que Jesucristo tenía de su Divinidad y de su misión salvífica. (Así lo hemos comprobado con algún detenimiento, en la exposición de la propuesta de

noscitivo de su razonamiento conceptual. Pero lo objetivo es conocido (en virtud de la potenciación noética originada por el influjo amoroso) como signo expresivo del más íntimo núcleo esencial del Amado.

Maritain). Pero no está en el nivel de la visión beatífica (sustituyéndola como saber intuitivo no beatificante). Está más bien en el nivel noético de la ciencia infusa, que ilumina el saber atemático, propio del conocimiento por connaturalidad de la propia subjetividad, otorgándole aquella inefable certeza, que participa de la evidencia de la visión, de que era el Unigénito del Padre hecho hombre y de su misión salvífica.

b) Conciencia humana de Jesús de su condición de Unigénito del Padre

Conciencia directa es, para nuestro autor, la «experiencia» que el sujeto tiene de sí mismo en cuanto sujeto de sus actos; la conciencia refleja es el saber que el sujeto obtiene sobre sí mismo a través de aquella experiencia combinada con los conocimientos que por otras partes ha venido acumulando, tanto por ciencia infusa como adquirida.

La persona —concebida por él como totalidad subsistente y en relación a todo otro sujeto— sólo se percibe en sus actos; y la persona divina sólo se podrá percibir como divina en actos divinos; para que la persona divina fuese percibida como divina en actos humanos, tendría que mezclar sus actos divinos con sus actos humanos; con otras palabras, tendría que hacer que se fundiesen sus actos divinos y humanos en un sólo acto. Pero esto sería puro monofisismo. Por eso la experiencia directa de Jesús como hombre es la experiencia de sus actos «humanos», que proceden de su individualidad humana como tal y se perciben precisamente como actos que emanan de esa individualidad.

Conciencia humana «directa» sólo puede tenerla, pues, de sus actos humanos, de su crecer y trabajar, alegrarse y sufrir, pensar y querer «como hombre»; pero todas esas experiencias humanas iban acompañadas de una experiencia de comunión con Dios en actitud receptiva y de dependencia filial. Experimentaba, por así decirlo, «el vacío de su personalidad humana», en tanto que dependiente de la persona del Hijo.

Para entenderlo mejor, es conveniente —por analogía— la comparación con nuestra propia conciencia. Tenemos conciencia de nuestro yo, de nuestra personalidad humana; por ella somos una unidad y totalidad cada uno de nosotros percibida como tal; pero este dato fundamental es pre-conceptual, pre-científico, y, por tanto, inexpresable en conceptos y palabras, mientras no se realice un proceso de reflexión temática conceptual. Sólo al fin de este proceso llegamos a poder hacer afirmaciones temáticas sobre nuestra personalidad humana.

Algo semejante podemos decir de Jesucristo: del dato fundamental, percibido experimentalmente, de su intimidad única con Dios —una experiencia de comunión con Él, en actitud receptiva y en dependencia filial, que no es todavía de la divinidad de su filiación— pasa a la tematización conceptual expresable en afirmaciones categóricas: «yo y el Padre somos uno»; «yo soy Dios: el Unigénito del Padre», gracias a su saber adquirido e infuso. La meditación de la Sagrada Escritura, las ilustraciones recibidas en el diálogo con su Padre en la oración, el trato y contraste con los hombres, etc., iban formando en su inteligencia humana la «ciencia» sobre sí mismo, sobre su misión, su autoridad, su persona.

Esta interpretación está en perfecta continuidad con el pensamiento de Sto. Tomás de Aquino, en la misma línea de profundización —a la luz de la reflexión sobre la conciencia nunca tematizada por él— con la que exponíamos antes de J. Maritain. Le falta, sin embargo, explicar la evidencia del saber infuso participada de la visión beatífica, que este autor sustituye por el conocimiento intuitivo por connaturalidad ontológica de la humanidad con Dios Hijo, que la personaliza. Ya vimos, sin embargo, que éste no es intuitivo. El conocimiento por connaturalidad se funda en los hábitos éticos correspondientes a los otros dos niveles de conocimiento humano de Cristo.

González Gil afirma que la experiencia de su filiación respecto de Dios-Padre por ser humana, era limitada y estaba sometida a la ley del progreso histórico. Es la misma interpretación de J. Maritain, que supera en este punto clave el déficit de historicidad, común en la Teología clásica, de la humanidad de Cristo. El Hijo de Dios hecho hombre hará la experiencia humana de su filiación de un modo progresivo: desde el principio es Hijo y se siente como tal, pero progresivamente tiene que «hacerse» Hijo y sentirse más y más plenamente Hijo. «Siendo Hijo, con el padecimiento, aprendió la obediencia y llegó a la perfección» (Heb 5,8): obediencia y perfección propia del Hijo. Siente que «ha salido del Padre» y que «está de vuelta al Padre»; ansía volver, porque para él es mejor estar junto al Padre; y sus discípulos, si lo entendiesen, se alegrarían, como él se alegra de volver al Padre (cf. Jn 16,28; 14,28).

Fue —nos dice muy acertadamente— una experiencia dolorosa, por ser la experiencia de una tensión, de una distancia que superar mediante la renuncia radical a la existencia humana: experimentó la tensión dolorosa de su filiación «en camino», dentro de la experiencia humana de una distanciación de Dios, «en carne semejante a la carne de pecado»; distanciación que sólo puede superarse por la renuncia real a esa misma existencia humana. Solamente a través de esta renuncia total, a través de su muerte, puede el Hijo de Dios hecho hombre

llegar a la experiencia humana consumada e insuperable de su filiación divina.

Pero hay otra dimensión implicada en la conciencia de su ser, la «filiación», que implica «relación a otro». El Hijo de Dios hecho hombre tiene conciencia de una doble relación: con Dios Padre en cuanto Hijo, y con todos los hombres a los que recapitula en la misteriosa solidaridad de la Encarnación. Esta relación misteriosa con todos los hombres está embebida y como impregnada por la conciencia de la otra relación suya radical con Dios-Padre.

Él, que es el Hijo por su relación con el Padre y sólo con el Padre, se ve puesto al nivel y en relación con todos los hombres, a quienes no puede menos de considerar como hermanos (cf. Heb 2,11). En su conciencia moral, Jesús se considera como Hijo que debe obedecer al Padre, pero también como Hijo que debe abrirse a todos los hombres: en favor de todos. En virtud de su connaturalidad humana del nuevo Adán, solidario de todos los hombres, puede hacernos partícipes de su connaturalidad divina dándonos su Espíritu, de modo que podamos impregnar nuestra naturalidad humana de connaturalidad divina, en nuestro pensar, en nuestro querer y en nuestro actuar.

Aquella experiencia humana del Hijo de Dios es el origen fontal de nuestro ser y sentirnos hijos de Dios. No sabemos cómo declarar aquella experiencia; pero, gracias a ella, gracias a que él como hombre pudo llamar a Dios con el nombre de «¡Abbá, Padre!», también nosotros podemos dirigirnos a Dios Padre como hijos verdaderos, hijos en el Hijo, que hacen la experiencia de su filiación incorporados en la experiencia filial humana del Hijo de Dios. Aunque en nosotros es todavía un saber por la fe, sin la experiencia clara, «somos hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que seremos», porque aún no se nos ha manifestado él y no le vemos todavía tal como él es (1 Jn 3,2).

Me parece muy sugerente y acertada en parte esta descripción de la conciencia humana de Cristo. Pero creo que debería ser fundada en la doble ciencia intuitiva e infusa tal y como las presenta J. Maritain (con el que, por lo demás, en tantos desarrollos coincide, como puede comprobarse), según hemos señalado. Malinterpreta la visión intuitiva como mera connaturalidad negando la visión beatífica y en sustitución de ella, y no percibe la necesidad «funcional» de las formas ideativas intuitivas infusas, comunicables mediante el uso instrumental del saber adquirido (ambos de progresión creciente).

He tenido en cuenta todos estos interesantes desarrollos en una interpretación personal sobre este espinoso tema en una perspectiva más trinitaria que tiene especialmente en cuenta la inseparabilidad de las dos misiones del Hijo, y del Espíritu, en la que tanto insiste el nue-

vo Catecismo (CEC), en perfecta continuidad y desarrollo de la tradición teológica, que propongo en otro escrito⁸⁸.

V. OBSERVACIONES CONCLUSIVAS

El balance de nuestro recorrido creo que es — pese a tantos datos negativos del teologizar actual— positivo y esperanzador. La quiebra con la tradición teológica multisecular que entronca con la tradición de los Padres que hemos descrito más arriba (II), no puede ser generalizada. Hemos encontrado, además, interesantes sugerencias recientes, en feliz continuidad con los desarrollos de la Cristología inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II (III), que hemos tratado de resumir aquí, que invitan a un progreso en el mejor conocimiento —siempre deficiente, pues su misterio nos desborda— de la Santísima Humanidad del Salvador.

Era evidente —como factor explicativo, no el único, de esa situación— el malestar ante algunos aspectos de los planteamientos clásicos sobre el conocimiento humano de Jesús, que marginaban más de lo debido la condición histórica de quien —siendo Dios— era plenamente hombre, y compañero de nuestro caminar en su existencia histórica antepascual. Y debió estar, consecuentemente, sometido a la ley del progreso, tal y como «correspondía a la realidad de su anonadamiento voluntario en la condición de esclavo» (Flp 2,7) (CEC 472).

Evidente era también la insuficiencia de los modos clásicos de abordar la cuestión —tan actual— del conocimiento humano que Jesús tenía de su Yo divino en relación con su Padre. El tema de la «conciencia» es un tema moderno y nada tiene de extraño que hubiera sido deficientemente abandonado tiempo atrás. (Es patente en el mismo Tomás de Aquino, como se ha observado con frecuencia, de modo especialmente convincente por A. Millán Puelles, que trata del tema de la autoconciencia de manera magistral).

Con todo, si son muchos los teólogos de nuestros días que ignoran, de modo llamativo, claros datos evangélicos acerca de la misteriosa psicología de Cristo («verus, sed non purus homo») —cuando no los someten a una exégesis inadecuada, reductiva, y a veces, corrosiva (IV A)— no faltan interesantes planteamientos actuales más sensibles a aquellas exigencias. He seleccionado, por su indudable interés, algunas sugerencias de Von Balthasar y de González Gil, y —muy espe-

88. A punto de ser publicado en las Actas del Congreso Internacional de la Sociedad Int. Tomás de Aquino (SITA) (septiembre de 1997), *Ciencia y conciencia humanas de Cristo. Nuevas perspectivas y desarrollos de la vía abierta por Sto. Tomás*.

cialmente— las propuestas de J. Maritain (que tanto agradaron, e hizo suyas, poco antes de morir, el gran teólogo Charles Journet). Estos, y otros autores que no he abordado aquí, ayudan a colmar aquellas lagunas de un modo convincente y respetuoso con la gran tradición, a la cual enriquecen sin abandonarla, en homogéneo y feliz desarrollo (IV B).

A mi juicio, bajo ningún concepto debe ser abandonada la clásica y emblemática expresión «*viator simul et comprehensor*» (I), que recoge una tradición teológica multisecular entroncada con la patrística recurrente en el Magisterio unitario y homogénea (en cuanto a su sustancia). Su gran valor doctrinal, aun sin ser dogmático, creo que —como me he esforzado en mostrar— no cabe desconocer sin incurrir en frívola superficialidad. (Así lo pienso a veces, quizá exagerando). *Esa frase tan expresiva* encierra un misterio del que caben progresivos esclarecimientos. Bien interpretada *es la clave para lograr algún acceso a la misteriosa psicología humana de Jesús*, «*verus sed non purus homo*», sin traicionar ninguno de los datos bíblicos integrantes de la imagen que de Él nos ofrece la tradición apostólica que los evangelios recogen de manera coherente y armoniosa, y ha llegado hasta nosotros inalterada, en el torrente límpido de la tradición viva de la Iglesia. Esta debe ser criterio hermenéutico permanente y seguro, en orden a una precomprensión de fe eclesial en la auténtica fisonomía evangélica de Jesús, y posibilita el debido discernimiento y uso correcto de los métodos de crítica textual. Se evita así el peligro de que degeneren en una exégesis reductiva, que impida el acceso a la verdadera figura del Dios hombre y de su misteriosa psicología humana, que se refleja en sus más perfectos imitadores, que se han identificado con Él, llegando a la plenitud de la filiación divina en Jesucristo, ganada para nosotros en la Cruz salvadora por obra del Espíritu.

